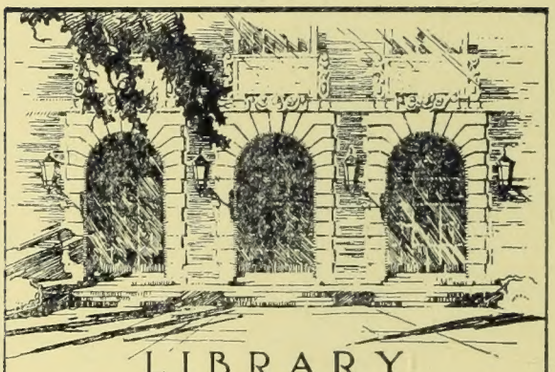

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY
OF ILLINOIS

SIMON LITMAN
ECONOMICS COLLECTION

193
B73p

The person charging this material is responsible for its return to the library from which it was withdrawn on or before the **Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

To renew call Telephone Center, 333-8400

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY AT URBANA-CHAMPAIGN

JUL 2 5 1986

L161—O-1096

Die Philosophie der Gegenwart.

Die

Philosophie der Gegenwart.

Ihre Richtungen und ihre Hauptvertreter.

Für die Gebildeten dargestellt

von

Dr. Moritz Brasch.

Leipzig.
Greßner & Schramm.
1888.

193
B73p

Vorwort.

In der Vorrede zum dritten Bande meiner „Klassiker der Philosophie“ schrieb ich im Oktober 1885 Folgendes:

„Ich habe das Werk mit Schopenhauer geschlossen und nicht bis zur eigentlichen Gegenwart fortgeführt. Dies hat wesentlich darin seinen Grund, daß die gesamte philosophische Entwickelung bis auf den genannten Denker bereits der Geschichte angehört. Was nach ihm noch Bedeutsames auf philosophischem Gebiete in und außerhalb Deutschlands hervorgetreten ist, bildet die Philosophie unserer Zeit, welche noch nicht abgeschlossen ist und die deshalb der geschichtlichen Behandlung noch nicht ganz zugänglich erscheint. Ob und inwieweit ich trotzdem die philosophischen Strömungen der Gegenwart nach derselben Methode und in derselben anthologischen Form in einem vierten Bande noch behandeln werde, dürfte von dem in dieser Hinsicht etwa bald hervortretenden Bedürfnisse des Publikums abhängen.“

Dieses Bedürfnis ist nun thatsächlich während der letzten zwei Jahre sowohl in den Äeußerungen der Kritik als auch in einer großen Anzahl an mich gerichteter Zuschriften zum Ausdruck gekommen. Das vorliegende Werk, welches somit als Ergänzung und als Abschluß der „Klassiker der Philosophie“ angesehen sein will, ist nun dazu bestimmt, den in dieser Hinsicht an mich herangetretenen Wünschen möglichst zu entsprechen. Indem ich aber an die Ausführung der Sache ging, zeigten sich hierbei so mancherlei Schwierigkeiten, welche in der Eigentümlichkeit der Aufgabe selbst lagen und die, wie ich vermute, nicht ganz überwunden worden sind.

Eine der ersten und größten dieser Schwierigkeiten lag in der Begrenzung des Stoffes und zwar sowohl in der zeitlichen als in der sachlichen Begrenzung desselben. Wo beginnt die „Philosophie der Gegenwart“? Welchen Zeitraum hat sie zu umfassen? Sind aber einmal die Grenzen der letztern bestimmt, welche Richtungen und Schulen sind zu behandeln, welche von den unzähligen Versuchen und Ansätzen zu philosophischer

Systembildung sind zu berücksichtigen, und welche nicht? Der philosophische Charakter unserer Zeit, als der einer Übergangsperiode, innerhalb deren die Zersetzungsprozesse und Auflösungen der alten und das Emporkeimen neuer Anschauungen in seltsamer Weise sich kreuzen, mußte diese Schwierigkeit in der Auswahl noch erhöhen.

Auch die Anordnung des Stoffes war nicht ganz ohne Schwierigkeit. Eine „Philosophie der Gegenwart" kann sich unmöglich streng nach dem chronologischen Prinzip aufbauen. Aber auch das synchronistische Verfahren würde in diesem Falle kaum dem wirklichen Verlaufe der philosophischen Entwickelung seit vierzig Jahren entsprechen. Demnach schien eine Anordnung mir angemessen, welche chronologisch und synchronistisch zugleich ist, so zwar daß das Prinzip der Aufeinanderfolge entschieden überwiegt.

Alle diese Umstände werden bei der Beurteilung des Buches seitens der Kritik nicht außer Acht gelassen werden dürfen, und wird sich hierbei herausstellen, daß dasselbe dennoch nicht ganz ohne Mängel sei, so wird man dieselben in der Eigenart eines anthologischen Werkes selbst zu suchen haben.

Die „Philosophie der Gegenwart" beschränkt sich zunächst nur auf Deutschland. Wir hoffen jedoch, noch im nächsten Jahre die philosophischen Bestrebungen des Auslandes zum Gegenstand der Darstellung nach dem gleichen Prinzip und in ähnlicher Form zu behandeln.

Möge die freundliche Aufnahme, welche das gebildete Publikum den drei ersten Bänden meiner „Klassiker der Philosophie" zuteil werden ließ, auch dem vorliegenden Buche nicht fehlen!

Leipzig im Oktober 1887.

Moritz Brasch.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung IX

Die Hegelsche Schule.

Karl Ludwig Michelet 12
Hegels Bedeutung für die Philosophie 12
Der Begriff des Geistes 39

Der spekulative Theismus.

Christian Hermann Weiße. Sein Leben und seine Schriften . 61
Das Dasein und die Persönlichkeit Gottes 67
Der ontologische Beweis für Dasein Gottes 80
Gott und Welt 97
In welchem Sinne hat sich die deutsche Philosophie an Kant zu orientieren? 111

Die anthropologische Religionsphilosophie.

Ludwig Feuerbach. Eine philosophische Charakteristik . . . 133
Natur und Religion 145
Den Streit der medizinischen und philosophische Fakultät 167
Das Wesen des Spiritualismus 173
Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre 177

Die Krausesche Schule.

Die deutschen Krauseaner 187
Die Krausesche Philosophie im Auslande 194
Paul Hohlfeld 196
Die Architektonik des Krauseschen Systems 196
Hermann von Leonhardi.
Die Bedeutung der neuen Rechtsphilosophie 214

Der Aristoteles des 19. Jahrhunderts und seine logische Kritik.

Adolf Trendelenburg. Sein Leben und seine Schriften . . . 249
Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft 267
Bewegung und Zweck. Zeit und Raum 275

Der Materialismus als Natur- und Weltanschauung.

Ludwig Büchner. Sein Leben und seine Schriften 289
Unsterblichkeit des Stoffes 296
Unendlichkeit des Stoffes 311
Aphorismen über Seele und Bewußtsein 323

Seite

Die Teleologie des mechanischen Naturalismus.
Heinrich Czolbe. Sein Leben und seine Werke 327
Die Ewigkeit der Weltordnung 338
Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis 354

Die Kritik des Materialismus vom Standpunkte der Naturwissenschaften und Erkenntnistheorie.
Friedrich Albert Lange 403
Der Materialismus und die Physiologie der Sinnesorgane 416

Die Herbartsche Schule und die Völkerpsychologie.
Die Herbartsche Schule 437
Wilhelm Volkmann
Über die Prinzipien und die Methode der Psychologie 443
Moritz Lazarus und seine psychologischen Schriften 473
Begriff und Methode der Völkerpsychologie 481

Die Benekesche Schule und der Ideal-Realismus.
Karl Fortlage. Sein Leben und seine Schriften 507
Friedrich Ueberweg. Sein Leben und seine Schriften 530
Die eigentliche Schule Benekes 545

Die Versöhnung der Naturwissenschaften mit dem Idealismus.
Hermann Lotze. Sein Leben und seine Schriften 549
Die Natur und die Ideen 563
Über die Eintheilung der Philosophie 576

Der ethische Theismus.
Immanuel Hermann Fichte. Sein Leben und seine Schriften. 579

Der empirische Realismus.
Julius von Kirchmann. Sein Leben und seine Schriften . . 591

Die Psychophysik und die physiologische Psychologie.
Fechner und die Psychophysik 613
Wilhelm Wundt in seinen philosophischen Schriften 623

Der Positivismus und der Optimismus.
Eugen Dühring als philosophischer Schriftsteller 642

Der Monismus und der Darwinismus.
Ludwig Noiré 677

Die Philosophie des Unbewußten und der Pessimismus.
Eduard von Hartmann als philosophischer Schriftsteller . . 683

Verschiedene philosophische Richtungen und Versuche zu neuen Systembildungen.
Ansätze zu neuen Systembildungen 707

Epilog 730

Einleitung.

Die „Philosophie der Gegenwart" umfaßt den Zeitraum der letzten Dezennien, also etwa den Abschnitt von der Mitte des Jahrhunderts bis jetzt Wollen wir den schwer faßbaren wissenschaftlichen Charakter dieser gegenwärtigen Periode begreifen, so müssen wir einen Blick auf die derselben unmittelbar vorangehende Epoche werfen.

Mit dem Tode Hegels (1831) schließt sich das klassische Zeitalter der deutschen Philosophie ab, welches vom Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (1781), bis zum Dahinscheiden Hegels (1831) gerade fünfzig Jahre umfaßt und in bezug auf inneren Gehalt und intensivste Ideeenfülle seines Gleichen sucht in der geistigen Geschichte der Menschheit. Keine Nation der Welt zeigt innerhalb eines halben Jahrhunderts eine solche Anzahl von Denkern ersten Ranges, deren Werke nicht nur innerhalb der eigentlichen Philosophie, sondern auch auf den andern Gebieten des geistigen Lebens, wie in der Poesie und Kunst, in den historischen und Staatswissenschaften eine so radikale Umwälzung hervorgebracht haben. Oder sollen wir es einen Zufall nennen, daß der philosophische Aufschwung mit der kurzen, aber so fruchtreichen Blüte unserer klassischen Literatur parallel ging? Liegen hier nicht innere kausale Wechselbeziehungen vor? Ist es etwa erlaubt, die wesentlich konservative Geschichts- und Staatsanschauung in den drei ersten Dezennien dieses Jahrhunderts so ganz von den Einflüssen der Philosophie zu trennen? Wie wir in der Literatur eine rückwärts schauende Romantik, in der Politik eine Restauration hatten, welche sich zur Aufgabe stellte, die Errungenschaften des 18. Jahrhunderts und der großen staatlichen Umwälzung von 1789 zu vernichten: so haben wir auch in der Philosophie eine romantische und eine Restaurationsperiode, von denen aus tausende von Fäden in jene Gebiete der Literatur und des öffentlichen Lebens hinüberlaufen.

Mit dem Tode Hegels tritt innerhalb der Philosophie und ihrer

Beziehung zur Zeit eine merkwürdige Veränderung ein: die Schule geht in ihre Elemente auseinander. Was der mächtige Geist Hegels zusammengehalten hatte, löst sich auf und die Widersprüche, welche in seinem System nur durch das dialektische Netz verdeckt, aber nicht innerlich ausgeglichen waren, treten offen zu Tage: zunächst in der Metaphysik, dann in der Religionsphilosophie, schließlich auch in der Staats- und Rechtslehre. So wird der Historiker den Auflösungsprozeß der Hegelschen Schule, welcher im Ganzen vom Tode Hegels bis zum Revolutionsjahr 1848, also etwa zwanzig Jahre währte, nach drei verschiedenen Richtungen hin verfolgen können. Die Einmündung des religiösen und philosophischen Radikalismus in die demokratische Bewegung von 1848 bedeutet den Höhepunkt in der praktischen Wirksamkeit jener Ideeen, welche seit der „Kritik der reinen Vernunft" in Philosophie und Literatur so mannigfaltige Modifikationen und Formen angenommen hatten. So kam es, daß Männer wie Arnold Ruge und Ludwig Feuerbach ihr Verhältnis zu dem Siege oder zur Niederlage des liberalen Gedankens in einem ähnlichen Verhältnisse auffaßten wie sechzig Jahre vorher der große Gedankenterrorist Joh. Gottlieb Fichte sich zur ersten französischen Revolution gestellt hatte.

Mit dem Eintritt der politischen Reaktion im Anfange der fünfziger Jahre zeigt sich eine allgemeine Ermattung der Geister. Das Naturgesetz der Anspannung und Auslösung der Kräfte, welches im ganzen historischen Leben seine Geltung hat, bewährte sich auch hier. Die Anspannung und Erregung der Geister war in den vorangegangenen Dezennien zu groß, als daß nicht jetzt eine Ermattung hätte erfolgen müssen. Und die Philosophie? Seit den Encyklopädisten hatte man sie — und nicht mit Unrecht — als die intellektuelle Urheberin aller Umwälzungen in Religion und Politik, wie jedes geschichtlichen Fortschritts überhaupt angesehen, und nun hatte sich das grade Gegenteil herausgestellt: nicht nur hatten ihre Wortführer jämmerlich Fiasko gemacht, sondern auch die kirchliche und staatliche Reaktion wußte ihre Maßnahmen philosophisch zu begründen. An die Stelle des früheren unbedingten Vertrauens trat nun ein allgemeines Mißtrauen in die Philosophie, das um so tiefer war, als es auch von anderen Seiten her nur zu reichliche Nahrung erhielt.

Das freundschaftliche Verhältnis, welches in früheren Jahrhunderten zwischen den positiven Wissenschaften und der Philosophie bestand, und das z. B. noch in Kant so glänzend sich bewährte, war mit dem Beginn dieses Jahrhunderts einer immer erbittertern Feindschaft gewichen. Und nicht nur die vielgeschmähte Naturphilosophie

und die verrufenen philosophischen Geschichtskonstruktionen trugen Schuld hieran, daß die Kluft zwischen den Naturforschern, Historikern und Juristen einerseits und den spekulativen Philosophen andererseits sich immer mehr erweiterte. Bekennen wir es nur offen: ein Teil der Schuld lag und liegt noch an den positiven Wissenschaften selbst. Es fehlte ja nicht an — zuweilen recht glücklichen Vermittelungs- und Verschmelzungsversuchen. Im Großen und Ganzen blieb aber zumal auf Seiten der Empirie nicht nur das Mißtrauen bestehen, sondern es steigerte sich sogar zu dem Anspruch, der dahin ging, den wissenschaftlichen Charakter für sich allein zu reklamieren. Wagten die historischen Disziplinen mit dieser Prätension sich nicht offen heraus, so waren die Naturwissenschaften, stolz auf den außerordentlichen Aufschwung, den sie in allen ihren Zweigen in diesem Jahrhundert genommen, schon weniger zurückhaltend. Und so begnügten sie sich nicht bloß damit, das Leben der Natur als ihre Domäne anzusehen, sondern auch das des Geistes als ausschließlich ihrem Terrain angehörig zu betrachten, unbekümmert darum, ob die den Naturwissenschaften zu Gebote stehenden Forschungsmittel auch in jene Region hineinreichen. Aus diesen maßlosen Prätensionen entstand der Materialismus, welcher eine große und weitreichende wissenschaftliche Bewegung zur Folge hatte: und von dieser allgemeinen Strömung wurde die Philosophie selbst ergriffen. Aber indem sie ihre Existenzberechtigung nach weisen und ihre Grenzen gegen den Eingriff der Naturwissenschaften verteidigen mußte, lernte sie vom Gegner, daß sie nicht nur des Thatsachenmaterials der Erfahrung gar nicht entbehren, sondern auch, daß sie die Methoden, durch welche jene so glänzende Erfolge erzielt, sehr wohl in gewissen Teilen ihres Gebiets zur Anwendung bringen könne.

Diese Konzession, welche die Philosophie an die Naturwissenschaften machte, hat nun sehr segensreiche Früchte getragen. Denn es sind infolge dessen nicht nur gewisse Richtungen innerhalb der heutigen Philosophie entstanden, welche wesentlich auf (äußere und innere) Erfahrung fußen und die in den empirischen, positivistischen, realistischen und monistischen Anschauungen ihren Ausdruck finden, sondern auch die Versuche zu neuen spekulativen Systembildungen verteidigten ihre Berechtigung unter anderem auch damit, daß sie die exakte Methode adoptiert zu haben vorgaben. Ja selbst diejenigen, welche noch auf dem Boden der alten Systeme stehen, glauben diese unserer Zeit dadurch am besten zu empfehlen, daß sie die feststehenden Erfahrungsthatsachen in ihr Begriffsnetz hineinarbeiten oder sie doch so mit ihm kombinieren, daß sie nicht mehr, wie die frühere Spekulation,

die Prätension aufrecht erhalten, die Welt der Thatsachen aus den metaphysischen Voraussetzungen heraus zu deduzieren. Dem gegenüber treten die rein idealistischen und subjektivistisch-skeptischen Anschauungen in den Hintergrund, während sogar die materialistischen jetzt schon immer mehr an Boden verlieren.

Solches Entgegenkommen seitens der Philosophie hat aber auch auf die gegnerische Seite hin versönlich gewirkt und fand hier einen um so empfänglicheren Boden, als die Anhäufung eines bereits unübersehbaren empirischen Materials auch bei den positiven Wissenschaften bereits das Bedürfnis nach allgemeinern Gesichtspunkten und begrifflichen Zusammenfassungen geweckt hat. Die Zeichen dafür, daß sich hier eine Art philosophischer „Trieb" zu regen beginnt, liegen überall vor. So sehen wir also auf der weiten Trümmerstätte der alten Systeme mancherlei Rekonstruktionen, von denen vielleicht nur dies auffällt, daß sie aus dem erklärlichen Bestreben, beiden Seiten zu genügen, innerlich noch sehr unfertig sind und äußerlich einen Mangel an Einheit zeigen, der auf ihren synkretistischen Ursprung zurückzuführen ist und vielfach an die Stillosigkeit oder vielmehr Stilüberladenheit mancher moderner Bauwerke erinnert. Andererseits sieht man aber auch manche Neubauten, an denen die Einheitlichkeit des Prinzips und die (wir möchten sagen) „elegante" Durchführung desselben im einzelnen das Auge erfreut.

Dieses ungefähr ist der Stand der philosophischen Bestrebungen in der Gegenwart. Es ist dies gewiß weder ein fertiger noch ein ganz befriedigender Zustand. Wie wir indeß im Gebiete des Staats- und Gesellschaftslebens und in der Literatur unzweifelhaft in einer Art von Übergangszustand leben, so auch offenbar in der Philosophie. Aber solche Übergangsstadien führen erfahrungsgemäß immer etwas Unbehagliches mit sich: wir fühlen instinktiv, daß das Alte dem Untergange geweiht ist, und doch entpricht das Neue noch nicht ganz unsern Wünschen und Idealen. Daß dies Neue jedoch wenigstens die Keime einer sich verjüngenden Zeit in sich trägt, giebt dem Chronisten der Gegenwart, der das Auge nicht blos rückwärts, sondern auch in die Zukunft gerichtet hält, Trost und Hoffnung.

Die Hegelsche Schule.

Die Hegelsche Schule.

Die Einteilung der Hegelschen Schule in eine Rechte, ein Zentrum, und eine Linke, welche David Friedrich Strauß nach Analogie der politischen Parteien gemacht hatte und die sich bisher als Bezeichnung für die verschiedenen Richtungen innerhalb desselben Hegelschen Grundgedankens auch erhalten hat, beruht wesentlich auf der Verschiedenheit der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt, so zwar, daß auf der rechten Seite die Transcendenz Gottes, auf der linken seine Immanenz mehr betont ward, während das Zentrum eine Ausgleichung beider Seiten anstrebte.

Es sind nun wesentlich drei Kardinalpunkte, in denen jener Gegensatz am schärfsten heraustrat: die Persönlichkeit des Absoluten, die Christologie und die Unsterblichkeitslehre.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die der Rechten angehörenden Denker, so sehen wir sie in dem Bestreben begriffen, den alten starren Gegensatz zwischen Theismus und Pantheismus spekulativ zu vermitteln. Noch ist ihnen die Dialektik Hegels ein unantastbares Heiligthum; auch ihnen ist diese Methode die „absolute". Aber schon Christian Hermann Weiße nimmt den neuschellingschen Gedanken auf (dessen Priorität er sogar für sich in Anspruch nimmt), daß die Kategorieen, weit entfernt, die Wirklichkeit zu erfassen, nur negativ seien, und daß wir, um zur Erkenntnis des Absoluten zu gelangen, einerseits der lebendigen Erfahrungswissenschaft, andererseits der christlichen Offenbarung bedürfen: ein anschauendes Element, das an die Stelle des spekulativen Denkens zu treten habe.

Treten wir dieser Lehre inhaltlich näher, so ist Gott auf diesem Standpunkte die transcendente Persönlichkeit und als solche das voraussetzungslose, absolute Subjekt. Nicht bloß, wie Hegel meinte, die Aktualität und Ruhe des Weltprozesses, sondern auch der ruhende Mittelpunkt desselben sei Gott: so sei die Schöpfung sein ewig freier

Entschluß. Aus Gottes Selbsterkenntnis, aus dem Schauen seiner selbst gehe in ihm der Entschluß zur Entäußerung seiner selbst hervor, so zwar, daß die Momente der Welt, als ein Anderes seiner selbst, zeitlich ins Dasein treten und Gott seine Geschöpfe als freie Persönlichkeiten durch sich und für sich existieren läßt. So werde er sich einerseits seiner Idee in aktualer Weise bewußt, andererseits werde seine begreifende Einheit zum Verhältnis des Mannigfaltigen zum Selbst. Hieraus wird der Begriff der Dreieinigkeit abgeleitet, deren tiefere spekulative Bedeutung von den Männern dieser Richtung auf eine die Entwickelung auch der modernen christlichen Theologie beeinflussende Weise entwickelt wird.

Außer dem oben genannten Weiße sind es noch wesentlich Hermann Immanuel Fichte, Braniß, C. Ph. Fischer und Sengler, wozu wohl noch Göschel zu zählen ist. Diese Denker bildeten einst die äußerste Rechte der Hegelschen Schule, hatten sich aber später allmählich immer mehr von dem eigentlichen Lebensprinzip der Schule abgewandt und eine Richtung begründet, die den spekulativen Theismus bildete.

Die Tendenz dieser mehr und mehr zur philosophisch-christlichen Dogmatik umgewandelten Metaphysik fand ihre Hauptvertretung in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", an der sich als Mitarbeiter auch eine ganze Reihe von Theologen und Naturforschern aus der Schellingschen Schule wie Rothe, Twesten, Nitzsch, Carus, Burdach u. A. (aber auch Ästhetiker wie Moritz Carrière) als Mitarbeiter beteiligten und welche später (1847) ihren Titel in den einer „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" verwandelte. Seitdem der gewandte und scharfsinnige Logiker Hermann Ulrici sich an der Herausgabe derselben beteiligte, nahm nun diese Zeitschrift eine mehr vermittelnde Stellung ein, so daß sie, auch bei schärfster Polemik gegen den extremen Pantheismus wie den später so mächtig auftretenden Materialismus, den mannigfaltigen Richtungen der zeitgenössischen Philosophie zum Organ diente.

Kann man demnach diese äußerste rechte Seite kaum noch zur Hegelschen Schule zählen, so wird man mit um so größerem Rechte Männer wie den Historiker Erdmann, den Psychologen Schaller (beide in Halle) und den Metaphysiker Gabler als die Vertreter der eigentlichen oder reinen rechten Seite der Schule bezeichnen dürfen. Erkenntnistheoretisch tritt hier zwar im Vergleich zu den spekulativen Theisten die Vorstellung vor dem „reinen" Denken zurück; aber bei aller Wissenschaftlichkeit ihrer Form nehmen sie doch den gesamten Inhalt der christlichen Vorstellung mit in ihre Philosophie hinüber. So wenn

z. B. Schaller die Persönlichkeit Gottes im Menschen erst als eine Folge der Offenbarung Gottes in seinem ewigen Selbstbewußtsein auffaßt oder wenn Erdmann die Transcendenz Gottes direkt aus den logischen Kategorien ableitet oder wenn Gabler sagt, das göttliche Denken habe alle Inhaltsbestimmungen der Welt schon vorhergedacht und diese legen sich nur aus im menschlichen Denken durch eine Stufenfolge von Entwickelungen, deren jede nur uns der Unendlichkeit Gottes immer näher bringe. So finde die Trinität ihre Erklärung darin, daß das selbstbewußte Denken Gottes (des Vaters) das Erste sei, und daß es dann das Sein erst für sich (der Sohn) gegenständlich setze, um als Wissen aus dem Sein zum Denken zurückzukehren (heiliger Geist).

Was nun das Zentrum der Hegelschen Schule betrifft, so haben wir auch hier ein rechtes und ein linkes Zentrum zu unterscheiden. Der hervorragendste Vertreter des ersteren ist Karl Rosenkranz, unzweifelhaft einer der vielseitigsten und feinsten Köpfe der ganzen Schule. Rosenkranz hat in einem mehr als vierzigjährigen Zeitraum akademischen und litterarischen Wirkens einen weit reichenden Einfluß geübt und sich ebensosehr als tief eindringenden Denker wie als gewandten Schriftsteller bekundet. Seine Schriften erstrecken sich auf fast alle Teile der Philosophie, die er in besonderen Werken bearbeitet hat, wie die Psychologie, die Ethik, die Ästhetik, die Religionsphilosophie, die Metaphysik, die Philosophie der Natur und einzelne Abschnitte aus der Geschichte der Philosophie. Seine Stellung innerhalb der Schule wird wesentlich durch sein Hauptwerk: „Die Wissenschaft der logischen Ideen“ (1858) bezeichnet, durch welches Rosenkranz eine Reform der Hegelschen Philosophie herbeiführen wollte und die in der That eine der gehaltreichsten und am meisten durchgearbeiteten Publikationen ist, die das sogen. Zentrum dieser Schule hervorgebracht hat.

Auch Rosenkranz will einen Teil der christlichen religiösen Vorstellungen auf das andere Ufer der Metaphysik mit hinüberretten, und in der geschichtlichen Erscheinung des Christentums müsse die Philosophie eine vernunftberechtigte Existenz erkennen, aber Dogmen wie die unbefleckte Empfängnis oder die Himmelfahrt Christi und dergleichen weist er aus den Grenzen der Philosophie. Dagegen bekennt er sich zur vollen Transcendenz eines von der Welt unterschiedenen göttlichen Selbstbewußtseins mit den Prädikaten der Allwissenheit und Allgegenwart. Inbezug auf die Christologie, so sieht er im Wesen der Idee die Erscheinung der Absolutheit derselben als dieser einzelne Mensch liegen, der (historisch gefaßt) ja auch ausschließlich die dem Begriffe

angemessene Realität als individuelle Erscheinung vollbrachte. Dagegen verzichtet er in der Unsterblichkeitslehre auf eine gesonderte ewige Existenz, sondern er begnügt sich damit, „vom großen Weltkorrektor als ein durchkorrigierter Druckbogen wieder in die Welt geschickt zu werden". Bild und Inhalt dieses Gedankens sind eines echten modernen Schriftstellers würdig. Und thatsächlich hat sich ja auch Rosenkranz außerhalb der Philosophie in dem literar-historischen Gebiete als Schriftsteller von echt modernem Gepräge bewährt.

Den eigentlichen Übergang zum linken Zentrum macht Marheineke, ein spekulativer Theologe, der die gesamte christliche Dogmatik einfach spekulativ im Sinne der absoluten Philosophie auslegt. Den Aussprüchen der dialektischen Vernunft müsse sich die religiöse Vorstellung nicht nur beugen, sondern sich auch jedwede von ihr geforderte Interpretation gefallen lassen. Christian Baur, der ebenfalls dieser Richtung huldigte, sagte daher: „Was ist jener hart angeklagte und so vielfach mißdeutete Satz, daß Gott als Geist nur für den Geist sei, anderes als der unverwerfliche, daß Gott in allen Geistern sich selbst anschaue, die Gesamtheit der endlichen Geister der selbstbewußte Reflex des in ihnen sich aufschließenden und abspiegelnden göttlichen Wesens Gott in diesem Sinne Alles in Allem sei." Diesem Standpunkte gehört nun auch Karl Ludwig Michelet an, der produktivste Schriftsteller der ganzen Schule und vielfach, besonders wo es sich um polemische Angriffe oder um Abwehr gegen andere philosophische Zeitrichtungen handelt, ihr eigentlicher Wortführer.

Hat Snellmann, ein anderer Denker des linken Zentrums („Versuch einer Entwickelung der Idee der Persönlichkeit" [1841) das Sichwissen des Menschen in Gott mit dem Sichwissen Gottes im Menschen vollständig identifiziert und das absolute Selbstbewußtsein des Menschen als den Grund dafür hingestellt, daß die Persönlichkeit die Einheit der Allpersönlichkeit und der Einzelpersönlichkeit sei, so so hat Michelet das absolute Selbstbewußtsein des Gott in sich wissenden Menschen „die ewige Persönlichkeit des Geistes" genannt (in seiner Trilogie die „Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes" [Berlin 1844—52]).

Der scharfsinnige Wilhelm Vatke, ein Theologe, der bis vor kurzem noch mitten in der extremen Orthodoxie der Berliner Universität als einer der letzten die Fahne der Hegelschen Schule aufrecht erhielt, bildet schon gewissermaßen den Übergang zur linken Seite, als deren Führer David Friedrich Strauß anzusehen ist.

Natürlich ist hier zunächst nicht der spätere Strauß, der auf dem

Boden des Materialismus stehende Verfasser des „Alten und des Neuen Glaubens", sondern der ehemalige Zertrümmerer der Evangelien gemeint, der „die Fakta einer übersinnlichen Welt" zu bloßen Mythen verflüchtigt, indem er sie in den philosophischen Begriff auflöst. Das „Leben Jesu" (1835) bildet den Anfang einer langen religions-philosophischen Entwickelung in Deutschland, welche allerdings in Strauß' späteren Schriften, in Bruno Baurs radikaler „Kritik" und in Feuerbachs anthropologischem Naturalismus eine Wendung genommen hatte, die Hegel einst nicht voraussehen konnte. Strauß sagt: „Der Gattungsbegriff der Menschheit ist nicht ein unpersönliches Allgemeines, sondern ein Personenbildendes, sofern man in diesen Personen seine Wirklichkeit hat." Damit ist die Brücke zwischen der Hegelschen Philosophie und dem Christentum abgebrochen und der innerste Kern seiner Christologie bezeichnet. Ja in dem Satze, daß an der Spitze aller welthistorischen Handlungen Individuen stehen, die das Substanzielle verwirklichen, und mit dem Hinweis, daß auch Jesus zu diesen bedeutsamen großen Individuen gehört habe, ist die dogmatische Gottmenschheit Christi gänzlich erschüttert. „Christus," sagt er, „hat in der Religion das höchste Ziel durch das Bewußtsein seiner Einheit mit Gott erreicht; aber auch seine Gottmenschlichkeit ist nicht in jedem Augenblicke, und nach allen Thätigkeiten des Menschen, in ihrer ganzen Fülle vorhanden". Auch inbezug auf die in der Hegelschen Schule viel behandelte Unsterblichkeitsidee sagte Strauß kurz und klar: „Das Schleiermachersche Wort — Mitten in der Endlichkeit Eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke — ist alles, was die moderne Wissenschaft über Unsterblichkeit zu sagen weiß."

Im „alten und neuen Glauben" (1872), in welchem Strauß die drei Fragen beantwortet: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion? und 3. Wie ordnen wir unser Leben? vertritt er wesentlich einen Monismus, der sich auf die Resultate der modernen Naturforschung stützt. Dem alten Glauben an den transcendenten außerweltlichen Gott stellt er den Glauben an die Einheit und Unveränderlichkeit des Universums gegenüber und er fordert für diese ebenso die Verehrung und die Pietät wie die alten Religionen für ihren Gott. Religion ist ihm dieses Gefühl für das All; und diese Empfindung sei, nachdem die christlich-religiöse Weltanschauung für die Gebildeten ihre Bedeutung verloren habe, der wahre Inhalt des modernen Religionsbedürfnisses: ein Inhalt, ebenso stark und innig wie nur je ein Gottesglaube gewesen. Und was den Kultus betreffe, so müsse dieser heute durch den ästhetischen Genuß ersetzt werden.

Dieser letztere Gedanke, sicher der schwächste Punkt in diesem ganzen „Bekenntnis“, hat auch die meiste und begründetste Opposition hervorgerufen. Denn eine Religion, die sich wesentlich auf Kunstgenuß aufbaut, ist weder für alle, noch hat dieselbe diejenigen sittlichen und erlösenden Wirkungen, die von der Religion zu erwarten sind.

Die äußerste Linke der Hegelschen Schule wird dann durch Ludwig Feuerbach und Bruno Baur repräsentiert. Jener findet das Wesen der Religion darin, daß der Mensch seine eigene innerste Natur vergegenständlicht und zu einem ihm Entgegengesetzten erhebt: Wie die Menschen so ihre Götter, oder vielmehr der Mensch schafft sich seinen Gott. „Unser wonnetrunkenes, in sich seliges Gefühl von Gott ist selbst das göttliche Wesen.“ „Gott ist kein Subjekt außer der Liebe.“ „Christus als der Gipfel der Menschheit, ist allein der persönliche Gott.“ „Das Gebet ist die Selbstscheidung des Menschen in zwei Wesen. Die Unsterblichkeit ist ein wesenloses Schattensein. Durch jede That, die das Unendliche verwirklicht, leben wir im Reiche des Bewußtseins fort. In Gott wird alle unsere Liebe uns immer gegenwärtig. Der ewige, unendliche und wahre Tod aller Dinge ist Gott selbst.“ Feuerbachs späteres religions-philosophisches Denken steht auf dem Boden des materialistischen Naturalismus.

Diesen Entwickelungsgang hat die Hegelsche Schule von ihrer religiösen Seite aus genommen. Die politische Seite derselben läuft wesentlich parallel mit jener. Die Männer der Rechten haben auch einem starken politischen Konservativismus gehuldigt, die Anhänger des Zentrums strebten auch in politischen Dingen meist eine gewisse liberale Versöhnung der Extreme an, während die religiöse Linke (mit Ausnahme von Strauß und Baur) wesentlich auch aus den Führern der politischen Demokratie bestand. Hier ist nun außer Feuerbach in erster Linie Arnold Ruge zu nennen. Ja noch bis in das sechste und siebente Jahrzehnt unseres Jahrhunderts hinein hat die Hegelsche Schule ihre Vertreter in dem aus dem politischen Radikalismus herausgeborenen Sozialismus, dessen bedeutendste Vertreter in Deutschland Karl Marx und Ferdinand Lassalle sind.

Die Anführung dieser beiden letztgenannten, unserer eigensten Gegenwart angehörenden Männer als Repräsentanten der Hegelschen Weltanschauung steht jedenfalls in Widerspruch einerseits mit der Ansicht, daß der heutige Sozialismus nimmermehr eine Konsequenz der absoluten, in ihrem innersten Wesen konservativen Philosophie sein könne, andererseits mit der weit verbreiteten Meinung, daß die Hegelsche Philosophie überhaupt für unsere Zeit und ihre wissenschaftlichen,

religiösen und politischen Bewegungen noch von irgend welcher lebendigen Einwirkung und Bedeutung sei.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so hat Marx allerdings schon früh die Wege der Hegelschen Dialektik verlassen, obwohl er früher ein sehr eifriger Bekenner derselben war; Lassalle hingegen hat nicht nur in seinem bekannten rechtsphilosophischen Werke über das System der erworbenen Rechte die Notwendigkeit der Umwandlung des heutigen Erbrechts direkt aus den naturrechtlichen Prinzipien der Hegelschen Schule, zu der er sich auch metaphysisch bekannte, abgeleitet, sondern auch in der Art, wie er in manchen seiner späteren Agitationsschriften unsere Zeit als den Beginn einer neuen Ära, als die Ära des demokratischen Sozialismus charakterisierte, geht er von dem Grundgedanken der Hegelschen Geschichtsphilosophie aus. Es ist ja richtig, Hegel selbst stand rein wirtschaftspolitischen Fragen ganz fern. Den großen historischen Arbeiterbewegungen und Emanzipationsbestrebungen des vierten Standes im Altertum wie in der Neuzeit hat er in seiner Rechtsphilosophie zwar einige Beachtung geschenkt; aber diese Fragen verlieren sich in seiner Darstellung unter der Weite seiner geschichts- und rechtsphilosophischen Gesichtspunkte. Dagegen haben die „Junghegelianer" es verstanden, aus dem Entwickelungsgedanken Hegels, soweit er die politische Fortentwickelung des Menschengeschlechtes betrifft, die nötigen Konsequenzen zu ziehen, und Ruge sowohl als Lassalle konnten sich immer noch rühmen, auf dem Boden des Begründers der absoluten Philosophie zu stehen.

Zweifelhafter erscheint es, wie weit auf einem anderen Gebiete von einer Einwirkung der Hegelschen Philosophie auf unsere Gegenwart gesprochen werden könne, wir meinen im Bereiche der Naturwissenschaften. Hier scheint eine Kluft zu gähnen, die es gradezu unmöglich macht, von der dialektischen Philosophie zu der auf dem Boden des Experiments und der Induktion stehenden Naturforschung eine Brücke zu schlagen. Aber wenn eine Verbindung dieser beiden Seiten unmöglich ist, so ist es vielleicht erlaubt, der künftigen wissenschaftlichen Entwickelung ein Ziel zu stecken, das eine Annäherung beider in Aussicht stellt. Der unzweifelhafte Sieg, den die Darwinsche Theorie in unserer heutigen Naturforschung errungen hat, ist ja wesentlich auf die überzeugende Kraft des Prinzips der „Entwickelung" zurückzuführen, ein Prinzip, das zwar den Kern der Darwinschen Lehre bildet, im Grunde genommen aber doch schon eine alte naturphilosophische Anschauung ist, die im Laufe der Zeiten und in den verschiedenen Systemen unter den mannigfaltigsten Formen hervorgetreten ist. Aber

was die Lehre Darwins, trotz ihrer weiten Verbreitung, für den Laien heute noch so fremdartig erscheinen läßt, ist der Umstand, daß sie die Grenzen der Naturwissenschaften noch nicht überschritten hat und von unseren übrigen Anschauungen noch ganz isoliert steht. Weder im Psychischen, noch im Ethischen und Ästhetischen sind bisher ernstliche Versuche zu ihrer Übertragung auf diese Gebiete gemacht worden. Soll aber zwischen unseren naturwissenschaftlichen und sittlichen Begriffen eine Brücke geschlagen werden, so könnte dieses nur durch eine Erweiterung des Gesetzes der Entwickelung geschehen. Hierbei würde aber das „Entwickelungsgesetz" eine metaphysische Vertiefung erfahren müssen, die es dann vielleicht dem Hegelschen „Entwickelungsprinzipe" näher bringen würde. So würde die größte Errungenschaft der organischen Naturforschung unserer Zeit durch ihre Einfügung in eine höhere metaphysische Weltbetrachtung eine Bestätigung für die Wahrheit beider werden.

Von diesem Standpunkte aus ist es auch begreiflich, daß z. B. der Kampf gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus in unserer Zeit von den noch lebenden Anhängern der absoluten Philosophie viel weniger heftig und leidenschaftsloser geführt wurde, wie von den Vertretern anderer Richtungen, z. B. den Neukantianern. Hat ja doch innerhalb der absoluten Philosophie der Monismus auch eine Art von Berechtigung, freilich eine solche, über welche man angeblich längst hinausgegangen sei. Aber als naturphilosophisches Prinzip müsse ihm in dem Pantheon der „überwundenen Standpunkte" ein ehrenvoller Platz eingeräumt werden. Wenn daher z. B. Karl Ludwig Michelet, der greise Vorkämpfer und unermüdliche heutige Verteidiger der Hegelschen Philosophie gegen den Materialismus polemisiert, so kann er doch nicht umhin, demselben das hohe Verdienst zuzuschreiben, den Dualismus durchbrechen und zu einem wenn freilich auch noch untergeordneten Monismus vordringen zu wollen.

Michelet ist es auch, der seit länger als fünfzig Jahren bemüht ist, trotz des Wandels der Zeit und der wissenschaftlichen Anschauung, die Fahne seines Meisters hochzuhalten, und er wird nicht müde, immer und immer wieder zu erklären, daß Hegel der bisher „unwiderlegte" Philosoph sei. „Noch ist kein Genius erstanden," sagt Michelet, „der über ihn hinausgegangen wäre. Und nur ein Genius könnte einen Genius widerlegen. Hegel aber ist unangreifbar, weil er kein einseitiges System der Philosophie aufgestellt, sondern die Wahrheit eben nur in der Totalität der einzelnen Seiten erblickt hat. Käme also Einer nach ihm, er hätte Hegel nicht widerlegt, sondern

unterstützt, und freudig würden wir ihn als den unsrigen begrüßen. . . . . Hegel hat die Philosophie zur sich selbst beweisenden Wissenschaft erhoben, in welcher, wie in der Mathematik von Anfang an, kein Streit um Prinzipien mehr Platz greifen kann. Dieser Punkt müßte angegriffen, diese Idee bekämpft werden. Und da dies unmöglich ist, weil, wie die alten Römer alle Götter der zu erobernden Städte, so Hegel die Prinzipien seiner Gegner, d. h. aller einseitigen Philosophen, in sein Heerlager gerufen und ihnen die Stätte bereitet hat: so haben wir nunmehr nicht Eine Philosophie, zu der wieder eine neue hinzukommen kann, sondern die Philosophie gefunden. Was nicht hindert, daß in der Ausführung dieser Prinzipien, ihrer Anwendung auf den breitern Stoff der Erfahrung, ihrer Durchbildung in allen einzelnen Wissenschaften nicht Hegel und seine nächsten Nachfolger auch öfters Streit haben können, und in der Zukunft der Geschichte nicht immer reichere Ergebnisse und Weiterführungen hervortreten werden."

Ein stolzes Bekenntnis wahrlich, welches aber leider nur in einem zu grellen Widerspruch steht mit der Thatsache, daß in unserer Zeit das Häuflein der Getreuen dieser einst so mächtigen Herrscherin immer mehr zusammenschrumpft.

Carl Ludwig Michelet.

Hegels Bedeutung für die Philosophie, insbesondere für die Logik und Metaphysik.*)

Die Bedeutung Hegels für die Philosophie erhellt am klarsten aus seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie; denn hier stellt er selber die Art und Weise dar, wie er das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte faßt. Die Geschichte der Philosophie ist ihm nicht eine Gallerie der Verirrungen oder Narrheiten des menschlichen Geistes, der sich dritthalb Jahrtausende mit der Findung der Wahrheit abgequält habe, um am Ende, wie der Goethesche Faust, zu der Einsicht zu kommen, daß wir nichts wissen können. Die Philosophie ist kein Faß der Danaiden, aus welchem das Wasser des Lebens unten immer wieder abfließt. Sie ist keine Sehnsucht des Tantalus, der vergebens nach der immer zurückschnellenden Frucht der Erkenntnis greift. Die Wissenschaft ist ein majestätischer Dombau, dessen innerstes Heiligtum die Philosophie einnimmt, wie die von Cherubim bewachte Lade des Herrn im Tempel Salomonis. Wie jedes Volk in der Weltgeschichte seine Mission vom Weltgeist erhalten hat, die es siegreich durchführt, z. B. der römische Staat die Ausbildung des Privatrechts, der preußische die Einigung Deutschlands (und wir sehen, welche große Schritte wir seit 1866 dahin machen): so ist auch jedem System der Philosophie seine Aufgabe im Reiche des Wissens zugeteilt. Jedes fördert eine Seite der Wahrheit zu Tage. Und von Zeit zu Zeit kommt ein großer Genius, der diese vereinzelt gepflückten Blumen zu einem vollen Strauße zusammenwindet. So Plato und Proklus im Altertum, Leibnitz und Hegel in der neuern Zeit.

*) Aus Michelets zum 100jährigen Geburtstag Hegels erschienener Jubiläumsschrift „Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph" (Lpz. 1870).

Wenn nun jedes einseitige System darum untergeht, weil es eben nur eine Seite der Wahrheit darstellt, also von seinem Nachfolger widerlegt wird, wie Hegel selber aus der Schrift anführt: die „Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thür" — so ist es auch nicht widerlegt, weil es eine bleibende Seite der Wahrheit bildet. Und besteht dann das System eines Philosophen gerade darin, die einzelnen Blumen in den allgemeinen Kranz der Wahrheit einzuflechten, wie kann es da widerlegt werden? Wo sind die Füße derer, die diesen hinaustragen werden? Merkwürdigerweise sind auch die meisten Philosophen schon bei ihren Lebzeiten widerlegt worden. Wer hat aber Hegel 40 Jahre nach seinem Tode hinausgetragen? Es melden sich zwar viele: Herbart, Krause, Schopenhauer, um nur die bekanntesten hervorzuheben. Aber noch ist kein Genius erstanden, der über ihn hinausgegangen wäre. Und nur ein Genius könnte einen Genius widerlegen. Hegel ist aber unangreifbar, weil er kein einseitiges System der Philosophie aufgestellt, sondern die Wahrheit eben nur in der Totalität der einzelnen Seiten erblickt hat. Käme also einer nach ihm, noch eine Blume dem reichen Strauße anzureihen, er hätte Hegel nicht widerlegt, sondern unterstützt, und freudig würden wir ihn als den Unsrigen begrüßen.

Diese hier entwickelte Ansicht über die Geschichte der Philosophie ist übrigens nicht von Hegel allein aufgestellt, sondern im Keime schon bei Aristoteles und Leibnitz vorhanden, mit klarem Bewußtsein dann von Schelling ausgesprochen, aber erst durch Hegel in seiner Darstellung der ganzen Geschichte der Philosophie bewiesen worden. Aristoteles sagte, es sei schwer für einen die Wahrheit zu finden, leicht für alle, sie nicht zu verfehlen. Selbst diejenigen, welche irrten, brächten uns auf die richtige Bahn, indem wir lernten, diese Irrtümer zu vermeiden. Leibnitz stellte dann den Satz auf, er habe gefunden, daß die meisten Philosophen nur in dem irrten, was sie leugneten, nicht in dem, was sie behaupteten, d. h. die eine Seite der Wahrheit, die sie bejahten, war richtig, — nur hätten sie die andere nicht verkennen sollen. Endlich bemerkt Schelling, die Wahrheit sei nur eine vom ersten an, der sie aufgestellt; aber sie erscheine in mannigfaltigen Formen, die unvollkommener oder vollkommener seien. Die Wahrheit werfe sich in allen Formen herum, bis sie die absolute Form gefunden; das sei das Gesetz jeder Entwickelung. Was diese absolute Form oder Methode sei, hat Schelling aber nie mit Sicherheit anzugeben vermocht, und sein ganzes Leben hindurch nach dieser absoluten Form gesucht, ohne sie zu finden. Bald ergriff er die mathematische Methode,

bald die construierende, bald den Dialog, bald warf er jede Fessel ab; bei keiner Methode hat er sich beruhigt, keine genügte ihm.

Diese absolute Methode hat nun Hegel aufgestellt. Das ist sein bleibendes Verdienst in der Geschichte der Philosophie; und dadurch ist er unwiderleglich. Er sagt, er wisse, daß diese Methode die wahre sei, einfach aus dem Grunde, weil sie nichts Willkürliches, nichts von außen an ihren Gegenstand Gebrachtes, sondern nur die Selbstbewegung der Sache selbst ist. Die Methode ist der Rhythmus des sich selbst erzeugenden Inhalts, der Pulsschlag des Lebens der Welt. Hegel nannte diese Methode die dialektische; und Schelling, der immer aufgriff, was andere vor ihm entdeckten, sprach daher in seiner letzten Zeit von einer Weltdialektik. Das Rollen der Gestirne in ihren Bahnen, die chemische Verwandlung der Stoffe, den Umlauf des Blutes im tierischen Organismus können wir als Beispiele dieser Weltdialektik in der Natur, die Entwickelung der Weltgeschichte als ein solches im Geiste ansehen.

Es ist daher durchaus falsch, wie es Trendelenburg gethan hat, die genetische Methode der dialektischen entgegenzusetzen. Die genetische Methode ist die Entwickelung der Thatsachen aus den Thatsachen, die dialektische die der Gedanken aus den Gedanken. Wenn wir aber mit den Worten des Johannes sagen: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott, und durch das Wort sind alle Dinge geworden," so kommt es nur darauf an, den richtigen Sinn dieses Spruches aufzufinden, um uns von der Coincidenz der dialektischen und der genetischen Methode zu überzeugen. Schon Goethe sagt im Faust:

Ich kann das Wort so hoch nicht schätzen;
Ich muß es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geist erleuchtet bin.

Nachdem er auch verworfen, daß der λόγος als Kraft wiederzugeben sei, ruft er zuletzt aus:

Ich schreibe getrost: Am Anfang war die That.

Das läuft ungefähr auf die Erklärung Philos, die er von der Stelle des alten Testaments giebt: „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht" hinaus. Gottes Rede, sagt Philo nämlich, ist seine That. Die Gedanken, als die Quellen der Thatsachen, erkennen diese als ihnen entsprechend. Wenn die dialektische Methode die Wahrheit als die Gedankenentwickelung aus sich selbst erzeugt, so findet sie sich in der genetischen Methode, welche die Selbstbewegung der Thatsachen aus sich selber ist, wieder. Es ist Vernunft in der Welt, es geht

vernünftig in ihr zu. Was Wunder, daß die Vernunft sich in der Welt wiedererkennt, wie Adam in Eva, die aus seinem Fleische genommen. Die Vernunft ist nicht ohnmächtig; sie hat die Kraft, sich in der Welt geltend zu machen. Und schon Spinoza sagte daher: „Die Reihe und der Zusammenhang der Ideeen sind dieselben, als die Reihe und der Zusammenhang der Sachen"; nur unwesentliche Abweichungen können zwischen beiden Gliedern des Universums stattfinden, insofern die Thatsachen in Raum und Zeit sich auszulegen haben, und zufällige Umstände dieselben retardieren oder beschleunigen können, während die Gedanken mit ewiger Notwendigkeit aus einander fließen. Diese Identität des Subjektiven und des Objektiven, als den obersten Grundsatz der Philosophie, hat nun Hegel durch seine Methode bewiesen, und zwar auf folgende Weise.

Es ist die ursprüngliche Natur des Gedankens, daß jeder Satz auf seinen Gegensatz hinweist, ja ihn fordert und erzeugt. Les extrêmes se touchent, sagt das französische Sprichwort, und in der Politik z. B. ist es bekannt, daß aus der Anarchie der Despotismus entspringt. Auf dem Gebiete der Logik ist das Sein dem Nichts entgegengesetzt, und wir werden uns nicht überzeugen lassen, daß sie nicht schlechthin entgegengesetzt sind. Ebenso sind sie aber auch dasselbe. Denn Sein ist nur die Negation jedes bestimmten Seins; es ist nur das allgemeine Sein ohne weiteren Inhalt. Gerade das ist das Nichts aber auch. Man muß von allem einzelnen Sein abstrahieren, um das Nichts zu gewinnen; es bleibt nur der allgemeine Gedanke übrig, der nichts Bestimmtes denkt. Das ist aber wiederum das Sein auch. Als Gedanke ist das Nichts gleichfalls, und das Sein hat ebenso nur als Gedanke Sein; denn in Wirklichkeit giebt es nur bestimmtes Sein. Wir sind also beim Widerspruch angekommen, Sein und Nichts als dasselbe und zugleich als nicht dasselbe zu denken. Hegel bleibt aber nicht beim Widerspruch stehen, wie man ihm vorgeworfen, sondern geht zu seiner Auflösung über.

Halten wir nun jeden Gedanken für sich in seiner Einseitigkeit fest, so nennen wir dies Denken das verständige, welches, als Dogmatismus, auf der Disjunktion des Entweder-Oder beruht. Zeigen wir aber, wie an jedem sein Gegenteil hervorbricht, in das er also untergeht, so haben wir die negativ-vernünftige oder dialektische Thätigkeit des Denkens, — das Weder-Noch des Skepticismus. Lösen wir endlich den Widerspruch auf, indem wir ein drittes finden, worin z. B. Sein und Nichts ihre Gegensätze ineinander umschlagen lassen, so haben wir die positive Thätigkeit der Vernunft oder das spekulative

Denken, welches sich der Bindewörter Sowohl-als-auch bedient. Diese Einheit von Sein und Nichts ungeachtet ihres bestehenden und nach dem Verschwinden wieder hervorbrechenden Gegensatzes ist das Werden, als Entstehen, wo Nichts zu Sein, und Vergehen, wo Sein zu Nichts wird. Das Werden ist das dritte, worin Sein und Nichts ihre Wahrheit finden, darin ebensowohl aufgehoben als aufbewahrt sind. Dieses dritte ist aber wieder ein erstes, worin neue Gegensätze enthalten sind, bis wir zu den höchsten Gegensätzen Subjekt-Objekt, und ihrer Einheit kommen.

Ein anderes Beispiel ist der Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen. Das Unendliche ist die Negation des Endlichen. So ist es ein rein negativer Begriff, das bloße Hinausgehen des Endlichen über seine Grenze. Diese Negation eines Endlichen ist aber nur das Anlangen bei einem andern Endlichen; denn wo das eine aufhört, fängt das andere an, — und so fort ins Unendliche. Das Unendliche ist nur der Fortschritt des Endlichen zu immer neuen Endlichkeiten, der nie endet. Das Unendliche, als die Reihe der Endlichkeiten ins Unendliche, ist selbst ganz inhaltslos, und findet nur am Endlichen seinen Inhalt. Diese Unendlichkeit nennt Spinoza die Unendlichkeit der Einbildungskraft, Hegel die schlechte Unendlichkeit oder nach einem Aristotelischen Ausdruck den Progreß ins Unendliche, *βάδισις εἰς ἄπειρον*. Wenn so das Endliche sich durch dieses rastlose Streben zum Unendlichen erheben will, so negiert es sich zwar ins Unendliche selbst, giebt seinen jedesmaligen Inhalt auf, um einen andern anzunehmen, ohne je das Unendliche zu erreichen. Das Unendliche ist aber, wie wir gleich anfangs gesehen haben, diese selbe Negation des Endlichen; wir haben zwei absolute Negationen, die einander gegenüberstehen, wie vorhin Sein und Nichts. Das Endliche negiert stets sich selbst, um unendlich zu werden. Das Unendliche, indem es durch das Erzeugen einer neuen Endlichkeit sich selbst negiert, wird dadurch endlich. Beide Seiten sind unendlich und endlich zugleich: endlich, weil sie einander begrenzen und ausschließen, unendlich, weil jedes über seine Grenze hinausgeht. Diesen Widerspruch haben wir zu denken und damit aufzulösen. Indem nämlich das Unendliche die Reihe aller Endlichkeiten ist, so enthält es sie alle in sich, aber nicht nur als eine Summe; sondern weil jedes Endliche unaufhörlich zu anderen Grenzen und anderem Inhalt übergeht, so enthält jedes die ganze Fülle des Inhalts, also die Unendlichkeit in sich. Jedes Endliche ist in seiner Grenze Darstellung des Unendlichen. Das Un-

endliche ist das Wesen, das in jedem Endlichen zur Erscheinung kommt: das Unendliche der Vernunft, wie Spinoza sagt.

Ebenso ist die Zeit nicht jenseits der Ewigkeit, noch diese jenseits der Zeit, weil sie dann einander begrenzen würden, und die Ewigkeit eben durch dies Auseinanderhalten selbst zur begrenzten Zeit herabfiele. Die Ewigkeit ist also die wahre Unendlichkeit, die nicht nur in jedem endlichen Inhalte, sondern auch in jedem vergänglichen Zeitmomente als das Ganze erscheint; sie ist das Unveränderliche im Veränderlichen.

Kommen wir, nach diesen Vorausschickungen, nun auf die eigentliche Bedeutung Hegels für die Philosophie, so hat er das hauptsächliche Verdienst, indem er sie durch Dialektik zum wirklichen Wissen erhob, sie zu einer sich selbst beweisenden Wissenschaft gemacht zu haben. Denn, weil er in der Logik die Reihe der reinen Gedanken des Seins vom Sein selbst bis zum Subjekt-Objekt oder der Idee, kraft der dialektischen Methode, auseinander entwickelt, zeigt er in diesen reinen Gedanken, welche als diamantenes Netz die Welt umspannen und das innerste Wesen derselben bilden, daß sie die Reihe der Definitionen des Absoluten sind. Indem jede dieser Definitionen dann das Grundprinzip Eines historischen Systems der Philosophie ist, so entwickelt Hegel in seiner Geschichte der Philosophie, wie diese einseitigen Systeme, die bei den verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten genetisch auseinander entspringen, das wahre System der Philosophie ausmachen, wenn auch die einzelnen Systeme in etwas anderer Ordnung, als die logischen Kategorieen, dialektisch, aus einander abgeleitet werden.

Diese Parallele zwischen Logik und Geschichte der Philosophie, zwischen genetischer und dialektischer Entwickelung der Wahrheit haben wir nun in der Kürze zu ziehen, wenn wir erstens die Bedeutung Hegels für die eigentliche Metaphysik recht ins Klare setzen wollen; worauf wir zweitens die Anwendung dieser Logik auf die Naturphilosophie, drittens auf die Geistesphilosophie zu betrachten haben werden.

Bedeutung Hegels für die Logik und Metaphysik.

1. Wenn wir die Jonier und die Pythagoräer, welche den Anfang in der Geschichte der Philosophie machen, weglassen, weil sie sich eben noch nicht zum reinen Gedanken erhoben haben, Wasser, Luft, Materie, Zahl als das absolute Prinzip setzten, so ist der Eleate Parmenides der Mensch, in welchen zuerst der Blitz des reinen Gedankens einschlug. Er sagte, das Sein sei das Absolute. Es sei nichts, als das Sein, auch der Gedanke sei das Sein, und das Nichts

sei nicht, weil eben Alles Sein sei. So beginnen wir auch in der Logik mit dem Sein, als ihrer ersten Stufe, weil es der ärmste, noch ganz unmittelbare, also keines Beweises bedürftige Gedanke ist. Und Jacobi faßt die Spinozistische Philosophie so auf, als habe sie Gott zum Sein in allem Dasein gemacht.

Auf das Sein folgt dann das Nichts, als der zweite Gedanke, der Gedanke des Gegensatzes, der Zerrissenheit, der daher unfähig ist, eine Kategorie und Definition des Absoluten zu sein. Oder wenn es zu einem solchen erhoben wird, so gehört diese Definition einem untergeordneten Prinzipe der Philosophie an, wie dem Skeptizismus oder dem Kritizismus, welche die Erkennbarkeit des Absoluten leugnen. Zeno, der Schüler des Parmenides, hat aber im wahrhafteren Sinne das Nichts zum Prinzip gemacht, und ist dadurch der Erfinder der Dialektik geworden, indem er sagte, daß, wenn man Parmenides lächerlich gemacht habe, weil derselbe das Sein als das Einzige behaupte, er zeigen wolle, daß es noch viel lächerlicher sei, das Viele anzunehmen, indem es sich stets in Widersprüche verwickele, und so sich selbst ins reine Sein auflöse. Dies weist er z. B. an der Bewegung nach, welche eben nur die Succession des Vielen ist; ihr Widerspruch bestehe aber darin, daß sie nur eine Aufeinanderfolge vieler Ruhepunkte sei, — denn der fliegende Pfeil stehe in jedem Punkte, den er durchläuft, still.

Wenn es aber einseitig ist, entweder das Sein oder das Nichts an die Spitze der Wahrheit zu stellen, wie Parmenides und Zeno thaten, so ist, wie wir bereits gesehen haben, die volle Wahrheit das Sowohl-als-auch dieser Gegensätze, das Werden. Das Werden ist auf diesem Standpunkte das Absolute: der stete Fortschritt, die unaufhaltsame Entwickelung, die ewige Bewegung. In der Geschichte der Philosophie hat Heraklit zuerst diesen Grundsatz ausgesprochen. Er hat zuerst Gegensätze positiv verknüpft; er ist der erste spekulative Philosoph. Bei ihm, sagt Hegel, kann man „Land" ausrufen. Nichts steht still, sagte er, Alles rückt; und so verglich er das Universum mit einem nach ewigen Gesetzen stets erlöschenden, stets sich wieder entzündenden Feuer, — mit einem stets sich fortwälzenden Strome, in dessen Wasser man nicht zweimal einschreiten könne. „Nicht einmal," riefen bald darauf seine Schüler, ihn verbessernd, aus, weil während des Einschreitens das Wasser schon dem Ozean zugeflossen ist.

Wenn Alles aber diesem unaufhörlichen Wandel unterworfen ist, so ist nichts Festes außer dem Wandel, dem Strömen selbst. Dieser ewige Wandel ist selbst das Unwandelbare, das Eine Feste, was sich

erhält im allgemeinen Entstehen und Vergehen. Diese Unwandelbarkeit des Einen hielt Xenophanes fest, und sagte, alle diese vorübergehenden Gestalten sind nicht das wahre Sein. Nur das unwandelbare Eine ist; dies Eine in Allem ist der Gedanke der Welt, der allein in ihr lebt und webt. So haben wir hier die All-Eins-Lehre, die erste Form, in welcher der Pantheismus, aber ein Pantheismus des Gedankens auftrat; und das ist eine sehr richtige Seite der Wahrheit, die ein bleibendes Moment im totalen Systeme ist. Göschel, ein sehr eifriges Mitglied der rechten Seite der Hegelschen Schule, nannte es den Monismus des Gedankens.

Es ist aber wieder eine irrtümliche Auffassung des Xenophanes das Eine als ruhend und als das allein Seiende auszusprechen. Es ist eben nur das Eine, weil es die Thätigkeit des Einigenden ist. Um zu einigen, um sich als das Unwandelbare zu erhalten, muß es das Wandelbare stets auflösen, und um es auflösen zu können, stets hervorbringen. Jedes aus dem Werden entsprungene Wandelbare hat auch die Bestimmung, wieder unterzugehen.

Denn Alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zu Grunde geht.

Das Gewordene, welches wir einen Augenblick als dauernd festhalten, ist ein ruhiges Sein, dem aber der Wandel, die Negation, das Verderben schon im Nacken sitzt. Ein solches Sein nennen wir nun ein Dasein, eine Bestimmtheit; es ist Dieses und nicht Jenes, es ist Etwas. Das, was es nicht ist, ist auch; es ist ein Anderes. Eins negiert das Andere, eins ist die Grenze des Andern. Und diese Grenze macht sowohl das Sein des Etwas aus, als sein Nichtsein; es ist, was es ist, nur durch seine Negation. Als dieses bestimmte Sein, und nichts Anderes als dieses, ist es Qualität: als das Nichtsein an ihm habend, negative Qualität oder Beraubung nach Aristoteles. Daher haben die Pythagoräer ebenso Recht, als Quelle des Seins die Grenze (den ὅρος) zu bezeichnen, wie Spinoza, wenn er sagt: Die Bestimmtheit ist Negation (determinatio est negatio). Und Jacob Böhme verbindet beide Gedanken, indem die Qualität ihm sowohl die Quelle ist, aus welcher die Dinge quallieren, d. h. quellen, als die Qual, in welche sie eingeschlossen sind. Und wenn Egmont von der Heiterkeit des Daseins spricht, so besteht der Fluch des Daseins in diesem seinem Eingeschränktsein.

Haben wir das Wandelbare, in welchem das Eine sich unwandelbar erhält, bisher von der Seite seiner Endlichkeit betrachtet, so müssen wir jetzt seine andere Seite herauskehren, da ja das Eine nicht nur

negativ, sondern auch positiv in ihm zur Darstellung kommt. Weil das Endliche, als begrenzt, da endet, wo ein Anderes anfängt, aber dieses Andere als seine negative Qualität zugleich an ihm selber hat: so ist es nicht nur ruhend in seiner Grenze gegen Anderes, sondern seine Beraubung, als der Trieb, dieses Nichtsein in Sein zu verwandeln, macht, daß Etwas selbst ein Anderes wird. Dieses Andere, als seiendes Nicht-Dasein, ist selbst wieder ein Etwas, und so fort ins Unendliche. Es ist dasselbige, sagt Zeno, etwas einmal oder immer sagen. So ist die Heiterkeit des Daseins zerbrochen; es hat zwei Seiten. Seiner Beschaffenheit nach ist es nur dieses Bestimmte. Da es aber auch die Negation und zwar eine Unendlichkeit von Negationen in sich schließt, die allmälich eine nach der andern ins Dasein treten, so ist die Unendlichkeit seine Bestimmung. Durch seine Veränderung zeigt also das Endliche seine höhere Bestimmung, kann dieselbe aber nicht zur Realität bringen, weil es in seinem Dasein immer nur Eine Bestimmtheit zeigt. Die Unendlichkeit, als seine Bestimmung, ist also nur ein Sollen, während seine Endlichkeit nun allerdings nicht mehr als Grenze, sondern als Schranke erscheint, d. h. als eine Grenze, die aufgehoben werden soll. Kant und Fichte stehen mit ihrer Moral auf diesem Standpunkt des Sollens. Der Mensch ist immer in einer Schranke befangen, und das Aufheben jeder Schranke ist nur das Erzeugen einer neuen. Das Dasein wechselt also nur zwischen zwei Zuständen, die es nicht zu verbinden im stande ist. Als Endliches geht es über seine Schranke hinaus, zum Unendlichen, hat damit aber nur ein anderes Endliches erreicht, ohne je zur wahren Unendlichkeit zu gelangen. Weil diese schlechte Unendlichkeit eine bloß negative, nur die Negation des Endlichen ist, so haben die Pythagoräer recht gehabt, das πέρας, die bestimmende Grenze, der unbestimmten Unendlichkeit (ἄπειρον) vorzuziehen.

Die Rettung aus diesem Strudel des unendlichen Progresses ist aber, die zwei Gedanken, die darin nur abwechseln, zusammenzubringen, wie alle Philosophie und Dialektik nur ein solches Zusammenbringen getrennter Gedanken ist, auch schon nach Plato. Weil jedes Endliche, indem es sich verändert, zu einer neuen Schranke übergeht, über diese wieder hinausgeht und so fort ins Unendliche, so verwandelt es seine negativen Qualitäten mit jedem Setzen einer Schranke in positive. Die Bestimmung bleibt also nicht etwas, das bloß sein soll, ohne zu sein, sondern realisiert sich mit jeder Veränderung. Umgekehrt wird die Schranke, die ist und nicht sein soll, in der That aufgehoben. Die Aufhebung der Schranke, als der ersten Negation des Unendlichen,

ist also eine Negation der Negation, das Unendliche daher, als das Unbeschränkte, die wahre Affirmation. Das Unendliche ist die eigene Bestimmung des Endlichen, die in jeder Schranke nur zu sich selbst kommt. Die Negationen, sagt daher Proklus, sind nicht mehr privative, sondern erzeugende. Das Unendliche ist also die Selbstbestimmung des Einen, das in jedem Endlichen sich selbst als das Eine, Unendliche wiederfindet; d. h. das Eins erzeugt sich ins Unendliche als viele Eins. Das ist nun der Standpunkt Leukipps und Demokrits, die in den Atomen unendlich viel Prinzipien annahmen. Und Leibnitz sagt in seiner Monadenlehre dasselbe, wenn er in jeder endlichen Monade die ganze Weltvorstellung an sich oder als eine dunkele vorhanden annimmt.

Indem Leibnitz dann ferner behauptet, daß in der Monade der Monaden die an sich seiende Totalität der Weltvorstellung eminent vorhanden ist, so hat sein Schüler Wolf diese Totalität so gefaßt, daß er Gott als den Inbegriff aller Realitäten definierte. Beide haben aber damit eigentlich eine neue Kategorie an die Stelle des Einen und des Vielen zum Prinzipe gemacht. In der That, wenn jedes der Vielen selber das Eine ist, so sind sie nicht unterschieden von einander. Weil jedes Eins ist, ist es ebenso das Erzeugende, als das Erzeugte des Andern; sie bilden zusammen das Eine Eins, oder Alle sind eins. Diese Kategorie der Allheit oder Totalität hat der französische Materialismus des 18. Jahrhunderts als Le grand tout ausgesprochen und damit pantheistisch die All-Eins-Lehre aufgestellt, während wir die All-Eins-Lehre des Xenophanes lieber als Monismus des Gedankens fassen möchten.

Der Gedanke der Allheit enthält nun den neuen Widerspruch, daß in ihm die Vielen ideell sind, und er zugleich diese Idealität nicht festhalten kann. Diese Allheit ist die Rückkehr des Vielen zur Einheit, aber indem der Einheit die Vielheit notwendig ist, so ist das Viele vielmehr der überwiegende, die Einheit ergänzende und sie dadurch erst realisierende Begriff.

Einsam war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel. Darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Das Eine ist also ohne die Vielen nicht die Unendlichkeit, gewinnt dieselbe erst in den Vielen. Und die Allheit ist daher wesentlich

nicht Einheit, sondern die Selbständigkeit der Vielen, deren jedes eben dadurch selbständig wird, daß es selbst ein Eins ist, nicht bloß vom Einen Eins abhängig bleibt. Diese Selbständigkeit der Vielen in der Allheit macht sie zu gleichgültigen Einheiten gegen einander. Jedes ist ganz dasselbe, was das andere, und doch schließt zugleich jedes das andere aus. Jedes hat an dem andern eine Grenze, aber jenseits der Grenze ist das Eine ebenso wie diesseits derselben. Die Grenze der Vielen ist also eine gleichgültige Grenze, — eine Grenze, die keine ist. Dieses Eins, das am Eins keine Grenze hat, ist also ein von seiner Grenze unabhängiges Sein; es ist dasselbe Sein von beiden Seiten der Grenze. Das nennen wir nicht mehr Qualität, wo die Grenze eben das Sein ausmacht; diese gleichgültige Grenze, diese Grenze, die keine ist, heißt die Quantität, eine neue Kategorie, welche zur Bezeichnung des Absoluten dient.

Die Quantität ist dieser Widerspruch, daß sie die Unendlichkeit stets in sich schließt; sie ist das Viele, das immer neues Viele erzeugt. Die Quantität kann daher, als Kontinuität ins Unendliche, ihre Grenze überschreiten. Dieses Überschreiten hilft ihr aber nichts, da sie in jedem neuen Vielen nur eine neue Grenze erreicht, und so Diskretion ist. In der unendlichen Kontinuität ist stets die diskrete Grenze erhalten; jede Diskretion kontinuirt sich aber auch über sich hinaus. Wie also in der Diskretion die Unendlichkeit der Kontinuität die Endlichkeit an sich hat, so hat die Endlichkeit der Diskretion das Unendliche in sich. Die Endlichkeit und die Unendlichkeit sind einander immanent, und doch fallen sie noch als zwei Größen auseinander. Die Kontinuität ist das unendlich Große, was aber nur sein soll, weil immer noch ein weiteres Hinausgehen angenommen werden kann. Die Endlichkeit der diskreten Grenze, die überall von der Kontinuität gesetzt werden kann, ist das unendlich Kleine, das aber auch nur sein soll, weil jedes kleinste Diskrete noch kontinuirlich ist.

Wenn wir an der Zahl der Pythagoräer den reinen Gedanken herausheben, der in ihr steckt, so haben die Pythagoräer die Quantität zum absoluten Prinzip gemacht. Und daß sie dies gethan, sagt uns Aristoteles ausdrücklich, indem sie nicht die Zahlen als solche, sondern ihre Prinzipien zu obersten Definitionen des Absoluten gemacht hätten, das Bestimmte und das Unbestimmte, das Eins und das Viele; was sie auch als Einheit und unbestimmte Zweiheit bezeichneten. Auf direktere Weise hat Schelling die Quantität zum Prinzip aller Dinge erhoben, indem er sagte, daß Alles nur Metamorphose Eines Urtypus sei, und alle Unterschiede dieses Urtypus nur quantitative Differenzen

bildeten. Es ist aber dies nicht nur eine Ansicht der neuern Philosophie, sondern auch der neuern Empirie, wenn sie den qualitativen Unterschied des Wassers und des Goldes z. B. nur in einer größern oder geringern Quantität der Poren und Atome sieht. Und im Grunde ist diese Lehre zugleich uralt, indem die durch Verdichtung und Verdünnung hervorgebrachten Unterschiede der Dinge bei den Joniern, ferner die atomistische Weltbildung Leukipps auf bloße Unterschiede der Quantität hinauslaufen.

In diesem hohen Werte, der der Quantität beigelegt wird, ist aber zugleich ihr Übergehen in eine neue Kategorie gegeben. Alle diese Systeme machen die Quantität zur Quelle der Qualität. Und das ist eigentlich auch schon im Begriff der Quantität enthalten. Denn wenn sie die Unendlichkeit ist, die in jeder neuen Grenze auch über sich hinausgeht, so ist sie als Setzen einer neuen Grenze auch ein Setzen einer neuen Qualität. Diese Qualität hat aber die Quantität wieder in sich, bleibt eine gleichgültige Grenze, bis an einem gewissen Punkte die neue Quantität auch wieder eine neue Qualität setzt. Solche Quantität, die in einer neuen Grenze eine neue Qualität enthält, ist der Grad, worin die Qualität selbst indessen noch etwas bloß Quantitatives bleibt: der neunzehnte Grad unterscheidet sich vom zwanzigsten nur durch eine quantitative Verschiedenheit der Extension, oder durch eine quantitativ verschiedene Intensität des Gefühls, z. B. bei Wärme-Graden. Wegen ihres Begrenztseins sind die extensive und die intensive Größe endliche Quantitäten oder Quanta. Im Grade sind sie zwar verbunden, aber ohne ihre Endlichkeit aufzugeben. Jede extensive Größe ist auch intensiv, kann immer noch extensiver und weniger intensiv, oder intensiver und weniger extensiv werden, ohne eine qualitativ andere zu werden. Dunkelblau wird, durch Wasser verdünnt, hellblau. Dieselbe Qualität wird quantitativ verschieden. Aber wo ist die Grenze, mit welcher die Qualität zu qualitativ verschiedenen Qualitäten wird? Weil die Grenze gleichgültig ist, überschritten wird, so kann überall die qualitative Differenz angenommen werden. Der zwanzigste und der einundzwanzigste Grad der Wasserwärme können für bloß quantitative Differenzen angesehen werden. Der nullte und achtzigste sind als Eis und Dampf aber gewiß qualitative Unterschiede.

Dieser Fortschritt ist der Fortschritt des Grades zum Maße. Das Maß ist eine Quantität, die unmittelbar die Qualität an sich hat. Ist der qualitative Sprung von 0 oder 80 geschehen, so ist unmittelbar aus der Quantität eine neue Qualität geworden. Diese neue Qualität hat aber ebenso wieder die Quantität unter sich, indem die weiteren Grade

unter Null und über 80 wiederum nur quantitative Qualitäten hervorbringen. Dieses Umschlagen von Qualität in Quantität und von Quantität in Qualität haben die Megariker sehr gut eingesehen, wenn sie die Vermehrung der einzelnen Bohnen endlich zu einem Haufen, das Ausfallen der einzelnen Haare endlich zu einem Kahlkopfe machten. Auch Aristoteles unterschied die Tugend vom Laster durch die Quantität der Befriedigung des Triebes: als Mitte, oder Extrem des Zuvielen oder zu Wenigen. Das Maß gehört noch der wieder aus der Unendlichkeit hervorbrechenden Endlichkeit an, indem es eine bestimmte Qualität ist, welche sich die Herrschaft über die schlechte Unendlichkeit der Quantität anmaßt. In diesem Sinne können wir dem Sophisten Protagoras recht geben, wenn er sagt, der Mensch ist das Maß der Dinge. Weil aber jedes Maß auch wieder durch eine neue Quantität in ein anderes Maß verwandelt wird, so haben wir im wechselnden Siege von Quantität und Qualität die Knotenlinie der Maßverhältnisse als einen Progreß ins Unendliche, ins Maßlose. Das Eine, das wahre Unendliche, welches, wie wir sahen, alle Grenzen als seine eigenen Bestimmtheiten setzt, ist dagegen die gegen jede Qualität und Quantität gleichgültige Selbstbestimmung, die Indifferenz, in der alles Endliche gehalten ist, und aus der es entspringt. In diesem Sinne macht Sokrates den Menschen zum Maß der Dinge, insofern in ihm κατ' ἐξοχήν die absolute Vernunft sich darstellt, welche die Regel und der Maßstab aller Dinge ist. Und weil Schelling allen Unterschied nur als einen quantitativen behauptete, so sah er das Eine als das gegen alle Bestimmtheiten Indifferente an.

2. Dies gegen jede einzelne Qualität, Quantität und Maß Indifferente, aber doch alle diese Bestimmtheiten in seine Einfachheit Zusammenfassende, nennen wir nun, als die zweite Stufe der Logik, das Wesen; und die Summe aller dieser in ihm aufgehobenen Bestimmtheiten ist der Schein, oder das Unwesentliche. Dieses ist aber vielmehr dem Wesen wesentlich. Erst durch sein Scheinen ist das Wesen das Wesen; es setzt sich erst als Wesen dadurch, daß es scheint. Und der Schein, weil er eben der Schein, der Wiederschein, die Reflexion des Wesens ist, enthält ebenso das Wesen in sich:

> Der Schein was wär' er, dem das Wesen fehlte?
> Das Wesen wär' es, wenn es nicht erschiene?

Zwei Philosophieen giebt es, die sich einseitig in diesen Gegensatz teilen. Anaxagoras, indem er den Gedanken als νοῦς zum Prinzip der Welt machte, verwarf allen Schein der Sinnlichkeit, als das bloß Nichtige, Chaotische, in welchem sich die Einfachheit des Gedankens

stets durchsetzte, als das alle Mannigfaltigkeit Überwindende und sich Unterordnende. Im Gegensatze zu ihm machten die Sophisten gerade den Schein zum absoluten Prinzipe; alles sei so, behaupteten sie, wie es jedem scheine. So ist der Schein eines jeden als das Wesentliche gesetzt. Bei Anaxagoras dagegen ist jedes Scheinende mit dem Werte des Wesens, des *νοῦς* umgeben. Jede Qualität ist das sich in dem allgemeinen Gemischte, Erhaltende, ist also eine Darstellung des Wesens selbst. Fleisch, als irgend ein Bestimmtes, ist ihm ein Einfaches, in sich Gleichartiges, so das Wesentliche einer Bestimmtheit, in der aber ebenso der mannigfaltige Schein aller andern Bestimmtheiten enthalten ist; nur daß sie quantitativ geringer sind, als die Maße, wonach jede Bestimmtheit bezeichnet wird. Der sinnliche Schein der mit dem Fleische vermischten Dinge verschwindet ihm vor dem Gedanken des Fleisches: der Gedanke des Schnees, der aus dem schwarzen Wasser geworden, läßt ihm das Weiße desselben als Schein verschwinden.

Als die sich in allen Bestimmtheiten wiederholende Einfachheit, ist das Wesen nun die Identität; nicht die schlechte Identität jedes Seins mit sich selbst, was seit Aristoteles als A=A, als der Satz der Identität zum obersten Grundsatz alles Denkens, oder vielmehr nur des endlichen Denkens gemacht worden ist. Sondern der wahre Satz der Identität ist die Identität aller Bestimmtheiten im Wesen. In diesem Sinne ist die Philosophie Schellings das Identitätssystem genannt worden, dessen Formel er mithin so ausdrückte, daß die Identität die Identität der Identität und der Nicht-Identität sei. Die Identität ist auf diese Weise nur die Identität Unterschiedener. Der Unterschied ist ein so notwendiges Moment des Wesens, wie die Identität. Der Unterschied ist gebildet durch die unendliche Reihe von Bestimmtheiten, welche sich als der Schein des Wesens darstellten. Während aber die Bestimmtheiten durch Veränderung eine aus der andern hervorgingen, so sind sie jetzt sämtlich durch das Wesen gesetzt, das sich in ihnen zur Erscheinung bringt. An die Stelle des Übergehens ins andere ist also das Setzen seines Anderen, die Reflexion des Wesens getreten. Die Unterschiede sind also die Selbstunterscheidung des Wesens in sich; was Jakob Böhme die „Schiedlichkeit der Dinge" nannte, die durch Christus als den Amtmann oder Schiedsmann hervorgebracht werde. Nehmen die Unterschiede des Wesens den Schein selbständig Seiender an, so haben wir ihr gleichgültiges Auseinanderfallen in der Verschiedenheit. So stellte Leibnitz das zweite Denkgesetz, das Prinzip der Identität des Ununterscheidbaren, auf, indem er sagte, jedes Dasein müsse eine sich vom andern unterscheidende Individualität besitzen, weil es sonst

mit ihm eins wäre; es gebe daher nicht zwei Baumblätter, die vollkommen identisch wären, indem es sonst nicht zwei wären.

Zwei Dinge können aber nur verschieden sein, insofern sie in einem Dritten übereinkommen; denn sie sind ja nur die Unterschiede des Wesens, sie sind nur in etwas verschieden. Dieses Dritte, welches das tertium comparationis genannt wird, ist das in ihnen Identische; die Unterschiede Rot und Blau sind in der Farbe identisch. So ist Identität und Unterschied in Einem; und das nennen wir den Gegensatz, woraus eine neue Form dieses zweiten Denkgesetzes fließt. Schon die Pythagoräer hatten die Einsicht, daß alles aus dem Gegensatz entspringe. Die ganze Dialektik beruht auf dieser Erkenntnis. Giordano Bruno machte zum Prinzip die coincidentia oppositorum. Und wenn der Verstand den Satz des Entweder-Oder aufstellt, daß jedes Ding nur entweder das Eine oder das Andere sein könne, ein Drittes gäbe es nicht, nach Jacobi, so behauptet die Philosophie: Es giebt ein Drittes, und existiert nur Philosophie, insofern dieses Dritte ist. Zwischen Licht und Finsternis ist also die Farbe das Dritte, zwischen Schwarz und Weiß das Grau. Hier entsteht aus der Verbindung der Gegensätze, aus dem Sowohl-als-auch das Dritte. Oder das Dritte ist auch weder das Eine noch das Andere, wie unschuldig weder gut noch böse, oder die Mitte weder Links noch Rechts ist. In letzterem Falle sind auch die Gegensätze ganz relativ, je nachdem man steht. Der Satz des ausgeschlossenen Dritten, der durch alle diese Beispiele widerlegt wird, gilt nur in einem Falle, wenn die Gegensätze nicht zwei Bestimmtheiten, konträre Begriffe sind, sondern der eine die bloß unbestimmte Negation einer Bestimmtheit ist, kontradiktorisch entgegengesetzte Begriffe. So gilt allerdings der Satz: A kann nicht zugleich A und Nicht-A sein, z. B. Pferd und Nicht-Pferd; zu verschiedenen Zeiten, sagt Kant, aber dennoch! Selbst der Gegensatz von Wahrheit und Irrtum ist kein absoluter, indem die einseitigen Momente der Wahrheit, für sich genommen, den Irrtum bilden: Sein und Nichts sind der Irrtum im Verhältnis zum Werden, als ihrer Wahrheit.

Hieraus ersieht man auch, wie ungerecht der Vorwurf ist, den man der Hegelschen Philosophie macht, daß sie den Widerspruch zum absoluten Prinzipe mache. Kontradiktorische Begriffe widersprechen einander, nicht aber konträre. Der sogenannte Satz des Widerspruchs oder vielmehr des Nichtwiderspruchs, wie die Franzosen ihn nennen, schließt also nur die Identität von A und Nicht-A aus, und die hat Hegel nie behauptet. Alle Dialektik identifiziert aber die Gegensätze, z. B. Sein und Nichts im Werden, Qualität und Quantität im Maße

u. s. w. Freilich solange man bloß beim Negativen der Dialektik stehen bleibt, das Sein als Nichtsein, die Qualität als Nichtqualität, die Quantität als Nichtquantität auffaßt, macht man aus den konträren Begriffen kontradiktorisch entgegengesetzte. So ist auf einen Augenblick der Widerspruch gesetzt. Das ist der Fehler, in welchen Zeno verfiel, wenn er die Bewegung nur als Nichtbewegung, als Ruhe faßte, und nicht die positive Einheit zu erkennen wußte, in welcher dieser Widerspruch sich auflöst. Wenn also die Philosophie den Wiederspruch einen Augenblick zugiebt, so ist sie doch auch auf die Auflösung des Widerspruchs bedacht. Dies that Aristoteles bei einem andern Argumente des Zeno gegen die Bewegung, welches Achilles und die Schildkröte hieß. Achilles könne, als der Schnellste, meint Zeno, nie die langsame Schildkröte erreichen, weil diese am Ende jedes Zeitraumes, mit dessen Anfang Achilles ihren Ausgangspunkt erreicht hat, immer schon etwas weiter gekommen sei. Aristoteles sagt, es komme nur darauf an, die Grenze zu überschreiten, — das, was Zeno als zwei Zeiträume faßt, als Einen zu setzen. Achilles ruht eben nicht an dem Punkte, von wo die Schildkröte ihre Bewegung beginnt.

Weil der Widerspruch aber nicht bestehen, sondern überall, wo er sich zeigt, und er zeigt sich überall, aufgelöst werden muß: so ist er nur als die Bewegung zu fassen, aus der Identität in den Unterschied überzugehen; und das ist die Kategorie des Grundes. Das dritte Denkgesetz, das hierher gehört, faßte Leibnitz in der Form: Alles hat seinen zureichenden Grund; und dies bezog er auf Gott, als das absolute Prinzip. In der That, wenn wir das Absolute als den Inbegriff aller Realitäten, als das Wesen hinstellen, das alle Unterschiede aus sich herausetzt, so erlangen wir erst damit den zureichenden Grund für das Dasein der Welt. Das Begründete enthält aber den Grund in sich selbst, und erst im Begründeten stellt der Grund sich dar als das, was er ist. Das ist der Standpunkt der Emanationslehre, den Philo, die Neuplatoniker, die Gnostiker und die Kabbalisten einnehmen. Das Absolute wird auch von Plotin mit einer Quelle verglichen, aus der alles fließt, aber in der es auch bleibt ohne bloß ausgeflossen zu sein. Die Immanenz des Grundes im Begründeten ist damit ausgedrückt. Der Mangel dieser Kategorie ist der, daß im Grunde das Absolute nur an sich als einfache Einheit, im Begründeten nur als zersplitterte Mannigfaltigkeit vorhanden ist. Das höchste wäre die Rückkehr des Grundes aus dem Begründeten in sich selbst, so daß im bestehenden Unterschiede die Einheit erhalten bliebe; wie dies in der christlichen Vorstellung des Sohnes, als des λόγος,

enthalten ist. Die Gnostiker bezeichnen daher den Vater auch als den Grund, als den Abgrund oder Urgrund, und auch Schelling hat sich einmal dieser Kategorie bedient; sie heißt auch das Namenlose, weil Unaufgeschlossene, der Sohn dagegen das Vielnamige, die Vielheit der Unterschiede. Und auch Jakob Böhme nennt den Vater ein finsteres Thal, während erst im Sohne das Licht sich empöre, d. h. emporsteige.

Wenn die Evolutionslehre das Begründete als die Totalität faßt, so sieht die Involutionslehre dieselbe im Grunde, als den Deus implicitus, im Gegensatze zur Welt, als dem Deus explicitus. Im Grunde ist alles in Weise der Einfachheit, im Begründeten in Weise der Mannigfaltigkeit, wie Proklus will. Die Unterschiede, im Grunde auf Weise der Einfachheit gehalten, bilden die Formen, während die Einfachheit des Grundes als solche die Grundlage, das Substrat oder auch die Materie im metaphysischen Sinne, der Stoff genannt werden kann. Die Materie enthält alle Unterschiede der Möglichkeit nach in sich. Die Formen bedürfen dieses Ansichseins, um etwas zu haben, woran sie heraustreten können. Aristoteles hat daher als Prinzipien der endlichen Dinge die Form und die Materie aufgestellt; vom dritten, der Beraubung, haben wir schon gesprochen. Die Form, als die seiende Qualität, steht allen in der Materie nur der Beraubung nach vorhandenen Qualitäten gegenüber. Plato übertrug die Form auf die ewigen Dinge, indem er das Wesen jedes Dinges als seine Form (εἶδος) oder als die Idee bezeichnete. Und in diesem Sinne faßte Leibnitz die Gattungen der Dinge als ihre substantiellen Formen. So spricht Schiller dichterisch vom Reich der Formen. Averroes (der arabische Aristoteliker) trennte den Geber der Formen als ein außerweltliches Absolute von der Welt-Materie, in die er die Form von außen wie durch künstlerische Thätigkeit hineinlege. Auch faßten schon einige Pythagoräer das Eins als die Form, die unbestimmte Zweiheit als die Materie. Der Erste aber, der die Materie als solche zum absoluten Prinzip machte, war Anaximander; und die griechischen Theologen nannten es das Chaos, von dem Ovid singt:

Unus erat toto Naturae vultus in orbe.

Anaxagoras aber verfiel in den Dualismus: des Chaos, als des Gemisches aller Dinge einerseits; und des νοῦς, als des formierenden Prinzips, der in jeder Form sich als das Einfache, Wesentliche darstelle, andererseits.

Form und Materie tauschen auf diese Weise ihre Bestimmtheiten gegen einander aus. Die Materie, welche das Einfache sein sollte, enthält vielmehr die unendliche Menge der Unterschiede chaotisch in sich. Jede Form ist aber, als das Wesen der materiellen Dinge, eine

einfache Einheit, die deren Mannigfaltigkeit bezwingt. Durch die Form sind alle Dinge derselben Art ein und dasselbe, nur durch die Materie unterschieden, weil jede Form an einem verschiedenen Stoffe zum Vorschein kommt, d. h. an einem Stoffe, der schon formiert ist. Die Form legt sich also nie in eine reine Materie, denn die giebt es nicht, sondern in eine schon formierte, die sie umformt. Das Prinzip der Individuation ist also die Materie, als eine schon der neuen Form vorausgesetzte Form, welche jener ihre Bestimmtheit mitteilt, und sie dadurch modifiziert. Es giebt daher nur formierte Materie, nur materialisierte Form und zwar von Ewigkeit her; diese Einheit nennen wir den Inhalt. Wir können sagen, es ist ein Gedanke Hegels, daß es in der Philosophie auf den Inhalt ankomme, daß sie die Erkenntnis des Inhalts sei. Und wenn das eine Mal die Form der Materie gegenüber als das Wesen behauptet wird, so erscheint auf der andern Seite, dem Inhalt gegenüber, die Form als das Gleichgültige, Unwesentliche. Der Inhalt erscheint als die zusammenfassende Totalität der Formen, und jede einzelne Form in den Dingen ist von den Physikern auch als eine Materie aufgefaßt worden; wonach dann das Ding aus vielen Materien bestehen soll, die aber nur Momente des Inhalts, als die Seiten seiner totalen Form sind.

Wenn Form und Materie noch als besondere Gründe der Dinge, als der formelle und der materielle Grund derselben angegeben werden können, so ist mit dem Inhalt die Grundbeziehung aufgehoben; derselbe Inhalt, der im Grunde ist, befindet sich auch im Begründeten. Das Begründete, welches den ganzen Inhalt des Wesens in sich schließt, ist die Erscheinung. Die Erscheinung nun vom Wesen zu trennen und zu behaupten, daß, wenn wir die Erscheinung erkennen, wir damit nicht das Wesen haben, das ist der Standpunkt der Philosophie Kants. Dadurch daß wir die Erscheinung vom Wesen trennen, wird sie selbständig, vergißt, daß sie vom Wesen herkommt, nur die Erscheinung des Wesens ist, und tritt als für sich seiendes Dasein auf. Diesen Schein des Seins, als eines Daseins, das aber den Hintergrund des Wesens, aus dem es stammt, nicht verleugnen kann, nennen wir die Existenz. In einer Zeit, wo Schelling zwischen seiner alten und seiner neuen Philosophie in der Mitte stand, in der Würzburger Periode, sprach er von der Göttlichkeit der Existenz. Er wollte damit sagen, daß das Wesen erst dann das Wahre sei, wenn es zur realen Existenz herausgeboren worden. Weil die Existenz den ganzen Inhalt des Grundes in sich schließt, so hat sie auch alle Momente desselben in sich. Als die die Formen in sich schließende Grundlage, ist sie das

Ding: als die materialisierten Formen desselben, seine Eigenschaften. Das Ding ist nun sowohl der Grund der Eigenschaften, als die Eigenschaften der Grund des Dinges; denn die Grundbeziehung ist eben, bei der Identität des Inhalts, gleichgültig: wenn wir sie also wieder aufnehmen, beiderseitig. Von seinen Eigenschaften getrennt, ist das Ding die leere Dingheit, als ein Einfaches. Jede Eigenschaft, für sich gesetzt, ist, als nur eine der mannigfaltigen, ein partieller Grund des Dinges, eine Bedingung. Als Grund eines Dinges ist die Eigenschaft unabhängig von dem Dinge, also selbst ein Ding. Die Eigenschaft ist das Bedingende, das Ding das Bedingte; so sind die Eigenschaften das, was wir vorhin die Materien nannten. Wie die Eigenschaften aber Dinge wurden, so wird jedes Ding auch wieder eine Eigenschaft, eine Form, ein Moment eines andern Dinges u. s. f. ins Unendliche. Denn als ein Bedingtes ist das Ding eben nicht selbständig, sondern von einem andern getragen, dem erst diese Selbständigkeit zukommt. Alle Dinge sind damit ebenso Eigenschaften des einen Wesens, wie alle Eigenschaften auch bestimmt unterschiedene Dinge im Wesen sind. Sind aber die Eigenschaften das Bedingende des Dinges, so ist auch umgekehrt das Ding das Bedingende der Eigenschaften. Als das seinen Eigenschaften Vorausgesetzte, das ihr an sich seiendes Wesen bildet, ist das Ding die Sache selbst, welche ihre einzelnen Seiten oder Eigenschaften vorher ins Dasein schickt, ehe sie den Kreis dieser Bedingungen schließt, um sich aus ihnen in die Existenz überzusetzen. Die französische Revolution existierte in ihren Bedingungen, dem Priester-Lug und Trug, dem Despotismus, der Finanznot, dem Hunger des Volkes, den Schriften Rousseaus und Voltaires, ehe sie aus allen diesen fertig herausprang. Die letzten Begebenheiten der Geschichte sind so die Sache, die aus den frühern als ihren Bedingungen hervorgeht. Und indem alles so durch alles gegenseitig bedingt ist, so bilden alle Dinge mit ihren Eigenschaften eben nur ein in sich zusammenhängendes existierendes Wesen oder Ding:

Weil es Dinge doch giebt, so giebt es ein Ding aller Dinge.
In dem Ding aller Ding' schwimmen wir, wie wir so sind.

Das ist die Vorstellung, welche sich Schiller von der Spinozistischen Philosophie macht. In diesem Dinge, das sich selbst alle seine Eigenschaften als so viel Dinge voraussetzt, und wie das Erste ist, so als das Letzte aus ihnen hervorgeht, ist der Gegensatz des Bedingten und des Bedingenden aufgehoben. Es ist das Sichselbstbedingende, und so das Unbedingte: die Kategorie, in welcher Jacobi

das Absolute faßt, die er aber ganz verdirbt, indem er das Bedingte und das Unbedingte als zwei Welten auseinander hält.

Indem das Unbedingte aber die letzte Form ist, in welche die Existenz sich erhoben hat, hat sie sich damit selbst aufgehoben. Denn das Wesen, welches in der Existenz, als einem Dasein, zunächst vergessen war, bricht aus der Tiefe der Existenz wieder durch ihre Schale hindurch, wie der Maulwurf im Hamlet als seines Vaters Geist züngelnd aus der Erde flammt. Die Existenz wird dadurch in der That erst das, als was sie sich uns am Anfang zeigte, die Erscheinung; und das Wesen ist das Ding an sich hinter der Erscheinung. Mit diesem Gegensatze, bis zu welchem sich der Kriticismus Kants zuspitzt, als dem Gegensatze des Erkennbaren und des Unerkennbaren, haben wir den äußersten Gipfel des verständigen Denkens erreicht, das sich nicht tiefer entzweien kann. Bei Kant ist das Ding an sich aber das Noumenon, die Intellectualwelt, welche wohl ein und dasselbe Wesen mit unserem denkenden Ich sein könnte, obgleich Kant darüber nichts ausgemacht wissen will. Bei den Scholastikern ist dagegen dies Ding an sich, obgleich sie es zu erkennen meinen, die wahre Realität des Jenseits, der Scheinwelt des Diesseits gegenüber. Wenn Erdmann auch diesen Gegensatz für einen berechtigten hält, so kommt es doch wesentlich auf die Fassung desselben an. Ein Jenseits des Raumes, was doch die eigentliche Bedeutung dieses Vorwortes ist, giebt es nicht, weil jenseits des Raumes immer noch Raum sein muß. Ein Jenseits der Zeit kann zugegeben werden, in dem Sinne, daß in einem bestimmten Zeitmomente nicht die Totalität des ansichseienden Wesens in die Entwickelung getreten ist. Und so kann man auch von einem Jenseits der Erkenntnis reden, insofern das Bewußtlose noch nicht ins Bewußtsein getreten ist. Das Jenseits ist also nur ein relatives.

Wenn aber auch für die Erscheinung das Jenseits und das Diesseits teilweise auseinanderfallen können, so ist das Jenseits doch seiner ganzen Totalität nach stets als ansichseiendes Wesen in der Erscheinung enthalten. In jedem Punkt des Raumes, der Zeit oder der Erkenntnis ist das Wesen in der Erscheinung als das Einfache in deren Mannigfaltigkeit thätig. Dieses diesseitig gewordene Jenseits ist das Gesetz; es ist als einfache Bestimmtheit derselbe Inhalt, den die Erscheinung in unendlicher Vervielfältigung zeigt. Das Gesetz ist so das Ganze, die Mannigfaltigkeit der Erscheinung die Teile. Wenn die französischen Materialisten des 18. Jahrhunderts ihr Prinzip als das große Ganze bezeichneten, so ist in diesem Ausdruck der Pantheismus in seiner eigentlichsten Form enthalten. Als der thätige

Grund ist das Ganze die Kraft, welche in ihrer Äußerung sich adäquat bleibt. Besonders hat Herder das Absolute als die Urkraft der Welt gefaßt. Weil die Kraft aber nur so groß ist, als ihre Äußerung, in beiden derselbe Inhalt sich darstellt, so ist der Unterschied nur ein Unterschied der Form, das Innere und das Äußere, das Absolute aber die Einheit des Innern und des Äußern, während in den endlichen Dingen sie entgegengesetzt sein können.

Die Identität des Innern und des Äußern nicht mehr als zwei Totalitäten, sondern als eine, ist die Wirklichkeit, welche ihre Möglichkeit in sich schließt. Die reale Möglichkeit ist die innere Kraft, die sich durch sich selbst äußert, das Wesen, welches, wie Spinoza sagt, seine Existenz in sich schließt. Diese, sich so aus sich selbst zur Wirklichkeit umsetzende Möglichkeit, dies Mögen und Vermögen ist die Thätigkeit. In diesem Sinne hat Aristoteles die Energie als Thätigkeit, als Wirksamkeit zum höchsten Prinzip gemacht. Am Anfang war die That, ist auch der Satz des Aristoteles, während Plato in seinen Ideeen eher die reale Möglichkeit an die Spitze stellt, wenngleich sie sich auch als das wahrhaft Seiende erweist. Setzen wir dagegen die Wirklichkeit wieder auf die Stufe der Existenz, des Daseins zurück, was man ja im gemeinen Leben auch Wirklichkeit nennt, und die Franzosen *κατ' ἐξοχήν* la réalité: so hat jedes Wirkliche, als eines der vielen Andersseienden, seine Bedingung, seine Möglichkeit in einem andern Wirklichen, dieses wieder in einem andern u. s. f. ins Unendliche. Eine solche vereinzelte Seite der Wirklichkeit, die ihr Sein in einem andern hat, kann sein oder auch nicht, je nachdem dieses Andere ist oder nicht ist. Ein solches Wirkliche ist also nur möglich; und wenn das Andere ist, also das Wirkliche zur Existenz bringt, so ist eine solche Wirklichkeit nur eine Zufälligkeit. Das ist der Standpunkt der Philosophie Epikurs. Der Zufall ist ihm das Absolute.

Ist aber das Zufällige ein nur Mögliches, indem es sowohl das Sein, als das Nichtsein haben kann, und jetzt gerade ist: so ist das nur Mögliche eben dasselbe, nur daß es zufällig nicht ist. Sie haben beide dieselbe Form: die Möglichkeit eines jeden ist eine andere zufällige Existenz. Aber auch der Inhalt ist derselbe. Der nur mögliche Inhalt wird durch die Thätigkeit zur zufälligen Existenz gebracht. Die unendliche Reihe der zufälligen Dinge hat also eine unendliche Reihe von Möglichkeiten zu ihren Voraussetzungen. Indem jedes Zufällige aber wiederum die Möglichkeit eines andern Zufälligen ist, so fällt die unendliche Reihe der Zufälligkeiten mit der unendlichen Reihe der Möglichkeiten zusammen. Es ist der unendliche Inhalt, der in die

unendliche Reihe der Bestimmtheiten zersplittert ist. Die Wirklichkeit, in welcher der ganze Inhalt sich als seine eigene Möglichkeit setzt, diese absolute Möglichkeit, welche auch die absolute Wirklichkeit, nicht mehr eine zufällige ist, nennen wir nun die Notwendigkeit; die Kategorie, welche die Stoiker an die Spitze ihres Systems stellten. Daß ein Zufälliges durch ein anderes Zufälliges gesetzt ist, nennen wir auch Notwendigkeit, aber nur äußere, relative Notwendigkeit, nicht die innere, welche schon an sich die Freiheit ist, indessen noch den Schein eines blinden Bandes der Innerlichkeit hat. das scheinbar einander Äußerliche miteinander verbindet.

Die erste Lösung dieser Blindheit ist die Erkenntnis, daß alle Zufälligkeiten aus dem notwendigen Wesen fließen. Das heißt, sie sind Accidenzien der Substanz. Hiermit ist ein neues Prinzip in die Geschichte der Philosophie gekommen, indem Spinoza, an die höchsten Systeme des Altertums anschließend, sagte: Das Absolute ist die Substanz aller Dinge, die nur eine ist. Da aber die Substanz sich in jedem Accidenz als das Thätige, sie Erzeugende darstellt, so ist sie das im Wechsel der Accidenzien Beharrende. Diese gehen stets aus der Möglichkeit in die Zufälligkeit und aus der Zufälligkeit in die Möglichkeit über. Da sie aber nur den Inhalt der Substanz darstellen, so sind sie selbst Substanz. Alle Accidenzien sind Substanzen, aber abgeleitete, nicht ursprüngliche. Und so sagt Cartesius, der den Anstoß zur Spinozistischen Lehre gab, die vielen Substanzen sind in einem andern Sinne Substanz, als die Eine.

Als Substanz ist jedes Accidenz thätig; es ist die Möglichkeit eines andern Accidenz, das durch dasselbe hervorgebracht wird. Als Accidenz ist jede endliche Substanz aber auch leidend; sie wird durch eine andere hervorgebracht. Die thätige Substanz nennen wir die Ursache, die leidende die Wirkung. Jacobi wollte das Absolute nicht als Grund, sondern als Ursache der Welt angesehen wissen. Dann stehen aber Gott und die Welt sich als zwei unabhängige Substanzen gegenüber. Denn weil die Ursache nicht nur thätig, sondern auch leidend ist, so ist ihre Thätigkeit nicht ihre ganze Substanz, sondern nur ein Accidenz an ihr; und mit ihrem Leiden verhält es sich ebenso. Das Spalten und Gespaltensein läßt die sonstige Substanz der Axt und des Holzes außer acht, oder die Substanz modifiziert jene Thätigkeit nur auf accidentelle Weise. Da jede endliche Substanz sowohl thätig als leidend ist, so ist sie sowohl Ursache als Wirkung; aber die Ursache ist Wirkung einer andern Ursache vor ihr, und die Wirkung die Ursache einer andern Wirkung nach ihr. Die

Identität von Ursache und Wirkung ist daher nur eine formelle. Indessen auch der Inhalt ist identisch, indem dasselbe Quantum von Bewegung, das im Stoßenden, auch im Gestoßenen ist. Endlich ist die Ursache auch Wirkung ihrer eigenen Wirkung, und die Wirkung Ursache ihrer eigenen Ursache, indem in der Gegenwirkung die Ursache nur so viel Thätigkeit zeigen kann, als die Wirkung ihr Widerstand leistet. So sind alle endlichen Substanzen in steter Wechselwirkung miteinander, — wieder eine Kategorie der französischen Materialisten.

Da hiermit jede Substanz eine Accidenz aller andern ist, so sind alle nur die Accidenzien der Einen unendlichen Substanz, die wir das Absolute nennen, welches sich in der Reihe seiner Bestimmtheiten, Formen oder wie man es nennen will, in so viel relative Substanzen auslegt, die als solche wieder Accidenzien haben, welche daher Accidenzien der Accidenzien oder Modi des Absoluten genannt werden können: der Standpunkt Spinozas und auch Schellings. Weil im Modus das Absolute nur eine Art und Weise der Existenz des Absoluten ist, so bringt dieses sich in ihnen selbst hervor; und Spinoza hat daher, das Kausalitätsverhältnis seiner Endlichkeit entkleidend, das Absolute causa sui genannt, — was ebenso wohl als Ursache seiner selbst, wie als Wirkung seiner selbst bezeichnet werden kann.

3. Indem aber das Absolute im Modus sich nicht als sein Anderes, wie das Wesen, setzt, sondern sich nur aus sich selbst entwickelt, so haben wir die dritte Stufe der Logik, den Begriff, als die Einheit von Sein und Wesen erreicht.

Das Absolute, das sich durch die relativen Substanzen hindurch im Modus wiederfindet, ist nämlich das Allgemeine, das in die Besonderheit herabsteigt, und in der Einzelheit erst zur Spitze der Wirklichkeit kommt, wie Proklus sagt. So giebt es allgemeine, besondere und einzelne Begriffe; letztere sind die Individuen, und wenn nach Aristoteles das Einzelne die erste Substanz ist, so ist die besondere Art und das Allgemeinste nur durchs Einzelne getragen, das Einzelne aber wiederum nur dadurch und insoweit substantiell, als es der adäquate Ausdruck seiner Gattung ist. Dies Allgemeine und Besondere ist also nicht bloß subjektiv, sondern das Allerobjektivste, obgleich die Form der Allgemeinheit dem Begriffe zunächst die Bestimmtheit der Subjektivität verleiht. Das Allgemeinste als das absolute Wesen der Dinge ausgesprochen zu haben, ist der Standpunkt Malebranches. Plato macht die Besonderheiten oder relativen Substanzen als Gattungen oder Arten zur Vielheit des Absoluten in den Ideeen. Das Zusammenfassen aller Gattungen, deren Reich als λόγος oder Sohn die

Entfaltung des Vaters oder des Allgemeinen bildet, zur absoluten Einzelheit, als Geist, ist im Christentum als Dreieinigkeit bezeichnet worden. Ich nenne dies die ewige Persönlichkeit des Geistes; was bei Hegel als die übergreifende Subjektivität, bei Aristoteles als die ursprüngliche Substantialität des Einzelnen vorkommt. Die Scholastiker, insofern sie Realisten sind, setzen das Allgemeine im Jenseits objektiv als universalia ante rem; als Nominalisten fassen sie es im Diesseits nur in der Vorstellung des Subjekts, als nach den Dingen seiend, universalia post rem, während der wahre Standpunkt offenbar die universalia in re sind, die ebensowohl die objektiven Gattungen der Dinge in diesen, als die subjektiven Begriffe in uns sind.

Wenn das Einzelne die höchste Spitze der Verwirklichung des Allgemeinen ist, so ist es doch als Modus und Accidenz auch ebenso dem Allgemeinen nicht adäquat. Diese ursprüngliche Teilung des Begriffes in die Momente der Allgemeinheit und Einzelheit ist das Urteil (E—A), in welchem der Widerspruch ihrer Identität und Nicht-Identität gesetzt ist. Das Einzelne drückt die Gattung, seinen Begriff aus, und ebenso ist es ihm auch nicht in allen Stücken angemessen. Die Kopula Ist setzt die Identität, die zugleich nicht vorhanden ist. Schelling hat mit Recht gesagt, die Kopula ist das Absolute, weil in ihr die Gegensätze verbunden sind. Die Endlichkeit der Dinge, welche das Urteil ausdrückt, schwindet um so mehr, je angemessener das Individuum seinem Begriffe wird, wie wenn das Subjekt die Prädikate gut, wahr, schön oder gerecht bekommt. In dem Urteil, eine Handlung ist gut, weil sie so beschaffen ist, ist sowohl ein subjektives Denken, als die objektive Kategorie des Dinges enthalten, wie in allen Urteilen. Zugleich ist mit diesem Urteile der Übergang in den Schluß gemacht, indem das Subjekt E selbst so beschaffen und gut ist, ebenso die Kopula und das Prädikat. Die drei Glieder des Begriffes E-B-A sind also jetzt jedes das Ganze, und doch noch auf einander bezogen: dieses allgemeine Band der Glieder des Begriffes nennen wir nun den Schluß, der als Vernunftschluß ebenso eine objektive Kategorie der Dinge ist. In diesem Sinne sagt Hegel, alles Vernünftige ist ein Schluß, wie die Momente des Sonnensystems, die Gewalten des Staates u. s. w.

Wenn jedes Glied der ganze Begriff ist, so ist es aber auch eine gegen alle anderen Einzelheiten gleichgültige Existenz. Das allgemeine Band ihrer Beziehung ist verschwunden; die Subjektivität ist zweitens in die Objektivität, als die Beziehungslosigkeit, übergegangen. Die Monaden Leibnitzens stehen auf diesem Standpunkt der Objektivität,

indem jede die Totalität der Weltvorstellung ist. Als äußerlich auf einander bezogen, bilden die einzelnen Objekte den Mechanismus; eine Kategorie, die Cartesius der ganzen Welt zu Grunde legte. Weil jedes Objekt aber zugleich der ganze Begriff ist, so sind sie, ungeachtet ihrer Äußerlichkeit, doch innerlich miteinander verwandt. Sie streben also, diese Äußerlichkeit ihrer Beziehung zu überwinden, und die innere Einheit, welche in ihnen vorhanden ist, auch an sich zu setzen; das ist das dynamische Verhältnis der Objekte. Schelling sprach so besonders von einer dynamischen Naturbetrachtung. Indem im Gesetztsein der Einheit die Unterschiede der Objekte aufgehoben sind, haben wir die Neutralität der Gegensätze. So steht den einzelnen mechanischen und dynamischen Objekten die Totalität des Begriffes als das andere Moment gegenüber. Diese Totalität des Begriffes, als der subjektive Zweck, realisiert sich in den äußeren Objekten durch Mittel, die ebenso die Natur der Objekte an sich haben, wie sie an sich die Totalität des Begriffes sind. Die Zweckmäßigkeit erscheint als eine äußerliche, indem durch das Mittel der Zweck das Objekt von außen ergreift. Wenn der Zweck aber im Objekt ausgeführt ist, so ist er das innere Wesen des Objektes geworden: die innere Teleologie, die Empedokles und Anaxagoras angedeutet, Aristoteles zum bewußten Prinzip seiner Philosophie gemacht hat, indem er die Wirklichkeit als Energie in ihrer höchsten Form Entelechie nannte.

Mit der inneren Zweckmäßigkeit haben wir drittens den Standpunkt der Idee, der Einheit der Subjektivität und Objektivität erreicht, auf welchem Plato, Schelling, Solger, und auch Aristoteles stehen, während bei Kant die Idee mehr in Form eines subjektiven Ideals auftritt. Die Idee, als die innere Zweckmäßigkeit vorerst in einem einzelnen Objekte, ist die Idee des Lebens, welche Plato und Aristoteles besonders zum Prinzip gemacht haben. Die subjektive Idee ist im Leben, als Seele, noch in die objektive Idee versenkt; Tier und Staat sind so unbewußte Organisationen. Da im Leben das Einzelne seiner Gattung noch unangemessen ist, so wird es im Tier durch den Tod, im Staat durch den Prozeß der Weltgeschichte in die Allgemeinheit der subjektiven Idee zurückgenommen.

Diesen Kampf der subjektiven und der objektiven Idee können wir sodann die bestimmte Idee nennen, deren Gegensätze sich auszugleichen haben. Wenn sich im Leben der Begriff in der Einzelheit auseinanderlegt, so ist die objektive Idee die in allen einzelnen Objekten zerstreute Allgemeinheit des Begriffes. Die objektive Idee erscheint so als die Regel, nach welcher sich die noch leere subjektive

Idee zu richten und mit der sie sich zu erfüllen hat. Das ist die Idee der Wahrheit, die Aristoteles besonders hervorhob, indem er die Theorie über die Praxis setzte. Die vielen einzelnen Objekte fassen sich in der Subjektivität in Gattungen, als allgemeine Begriffe, zusammen. Das ist die Analyse, die nicht nur Methode des Denkens, sondern ebenso objektive Kategorie als Auflösung der Dinge in ihre Allgemeinheit ist. Scotus Erigena sah das Göttliche so als die Analyse des Endlichen, als dessen Vergötterung an. Und Sokrates bediente sich im subjektiven Sinne dieser Methode, die auch die empirische und induktive genannt werden kann. Haben wir durch die Analyse das Subjekt mit dem allgemeinen Inhalt der Objekte erfüllt, so legt sich derselbe in die Begriffsmomente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit als Definition, Einteilung und Lehrsatz auseinander. Es ist die synthetische oder deduktive Methode, die sowohl subjektiv als objektiv das Entstehen des Einzelnen aus der Allgemeinheit darstellt. Die Definition der Weltgeschichte ist ihr allgemeiner Zweck, ihre Einteilung die Succession der besondern Völkergeister, der Lehrsatz der Begriff eines einzelnen Volkes, z. B. der Griechen. Hier ist die Thesis Homer, als die Religion, die Konstruktion der Staat, der Beweis als subjektive Einsicht des vorhandenen Verhältnisses die Philosophie der Griechen. Im Problem endlich wird aus dem empirisch gegebenen Begriff der Sache die objektive Realität in der genetischen Methode entwickelt. So ist der Begriff aber nicht nur etwas äußerlich Gegebenes, sondern der im Subjekt selbst vorhandene Inhalt der Idee; das Gute oder die praktische Idee, welche Plato als das Höchste setzte, wie ja auch Kant und Fichte der praktischen Vernunft das Primat zuteilten. Das Objekt, in dem die Idee noch nicht realisiert, ist dagegen das Schlechte, das Übel. Hat sich die subjektive Idee des Guten aber im Objekte realisiert, so ist sie eben mit der objektiven Idee identisch, aber nur in diesem einzelnen Objekte: die Idee des Schönen, dem das Häßliche, als das noch nicht realisierte Schöne, wie dem Guten das Schlechte, gegenübersteht. Die Schönheit zum Absoluten gemacht zu haben, ist der Standpunkt Schellings.

Dieser Übergang der subjektiven Idee in die objektive und umgekehrt, nicht im einzelnen Objekte, sondern im ganzen Universum ist die absolute Idee: der Standpunkt Hegels, der also in der Weltdialektik die absolute Methode in Thesis, Antithesis und Synthesis, als Einheit der analytischen, synthetischen und genetischen Methode zum absoluten Prinzip gemacht hat. Diese Methode stellt sich in der Logik, wie wir sahen, selbst in der einfachen Form des reinen Gedankens dar.

Im natürlichen und geistigen Universum tritt die Einheit als Totalität nur unter der Form der Kontraste, der Antithesen, der Endlichkeiten auf, welche ihre Einheit selbst wiederum nur in einer einzelnen, von ihnen unterschiedenen Gestalt finden. Im Weltsyllogismus sind aber diese Kontraste selbst wieder zur einfachen Allgemeinheit des logischen Gedankens zurückgekehrt, der sich durch die Besonderheit der Natur mit der absoluten Einzelheit des Geistes zusammenschließt (E-B-A).

Der Begriff des Geistes

als Einleitung in die Philosophie des Geistes*).

Indem wir für die Philosophie des Geistes dasselbe Verfahren, wie bei den zwei ersten Büchern des Systems der Philosophie, beobachten, nämlich eine besondere Einleitung auch diesem letzten Teile voranzuschicken: so werden wir erstens den wahren Begriff dieser Wissenschaft, im Verhältnis zu andern Betrachtungsweisen des Geistes, angeben; zweitens den philosophischen Begriff des Geistes selbst erörtern, und drittens aus ihm die Einteilung unserer Wissenschaft ableiten. Aus der Natur herausgetreten, haben wir die Schatten- und Nachtseite des Daseins überwunden, und uns in das Lichtreich des Geistes erhoben, das uns nun, durch die Wiedergeburt aus dem Tode des Natürlichen, seine ewigen Pforten geöffnet hat. Und so verstehen wir erst nunmehr recht des Dichters goldenen Spruch, dem wir gleich anfangs huldigten:

Das Geisterreich ist nicht verschlossen.
Auf! Bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust in Morgenrot.

Diese Auferstehung aus der finstern Nacht des Todes zum hellen Tage des Lebens, an dessen Sonne sich auch unsere irdische Brust erwärmt und erweitert, ist nicht mehr die erste Poesie des vergänglichen tierischen Organismus, sondern die zweite wahrhaftere Poesie der Unverweslichkeit im Geiste.

A. Der Begriff der Geistesphilosophie.

Was erstens den Begriff der Philosophie des Geistes betrifft, so setzt er zwar eigentlich die Erkenntnis des Geistes schon voraus; denn der Begriff einer Wissenschaft ergiebt sich allein aus der Natur ihres

*) Aus Michelets System der Philosophie als exakte Wissenschaft. Bd. III, Berlin 1878.

Gegenstandes. Doch wollen wir hier diesen Gegenstand zunächst nur im allgemeinen aufnehmen, wie er uns aus dem Ende der Naturphilosophie herüberkam, um ihn erst im zweiten Punkte der Einleitung spezieller zu untersuchen. Der aus der Natur entspringende Geist erwies sich uns aber als die den Leib negierende und beherrschende Form, welche zum Bewußtsein der Gattung, als des Allgemeinen im Einzelnen, gelangt ist. Im Geiste ist also das Allgemeine für das Allgemeine geworden, und hiermit die Reinheit des Denkens, die wir in der Logik, ohne es zu wissen, bereits besaßen, wiederhergestellt. Aber das, was so als das letzte Resultat der Natur erschien, ist vielmehr das ursprünglich Erste, die für uns wirklich gewordene, reine logische Idee, aus der eben darum an sich alle Wirklichkeit erst hervorgeht. Der Geist ist mithin der Würde nach das Erste, weil er den unwirklichen reinen Gedanken der Logik mit dem wirklichen unreinen der Natur in der Wirklichkeit seines reinen Denkens verbindet.

Als diese wahrhafte Verknüpfung der Gegensätze ist der Geist aber, der Erkenntnis nach, das Dritte. Denn wir mußten ihm im Begriffe seine einseitigen Momente vorausschicken, damit er als die Spitze und Fülle des Seins dialektisch aus ihnen resultiere. Der Zeit nach gehen indessen die abstrakten Momente des Geistes ihm nicht voran, weil sie nur unter der Voraussetzung der Existenz der Totalität selber existieren können. Auf diese Weise haben wir einen ersten Punkt im Begriffe des Geistes als Resultat gewonnen, den wir anfänglich nur assertorisch andeuten konnten, und zwar den: daß im Systeme der Wissenschaft der Geist, als das vollendetste Glied in der Architektonik des ganzen Systems, dasselbe zum Abschluß bringt.

Zweitens aber erhellt, daß, wenn der Geist, als die organische Form des sich in seiner Allgemeinheit wissenden Einzelnen, auch die Thätigkeit des reinen, nicht in die Materie versenkten Gedankens ist, wir uns dennoch den Geist, eben wegen seiner Wirklichkeit, durchaus nicht jenseits und außerhalb der Materie vorstellen dürfen. Sondern, obgleich innerhalb der organisierten Materie selbst, bleibt der Geist doch unabhängig von ihr, und verliert seine intelligible Freiheit gegen sie nicht. Von der reinen Idee, so lange wir sie nur in der Logik denken, als habe sie sich noch nicht selber in der Natur und im Geiste gedacht und verwirklicht, könnten wir diese Jenseitigkeit gegen die Materie allenfalls behaupten. Deswegen ist die logische Idee aber auch noch nicht das Höchste, sondern, als in ihrer Reinheit nur von uns gedacht, eine unwirkliche Abstraktion in unserem Kopfe: die vernünftige, aber noch bewußtlose Substanz der Welt, die erst im Geiste zum Be-

wußtsein und zur Persönlichkeit kommt. Das höchste ist also erst der Geist, indem er sich nicht nur selbst als alle Wirklichkeit denkt, sondern zugleich seine vollkommene Wirksamkeit im Materiellen selbst vollzieht, ohne darum seine Reinheit einzubüßen.

Eine dritte Folge ist die, daß es ein großer Irrtum der dualistischen Philosophie ist, den Geist als eine immaterielle Substanz zu definieren, und dieser eine materielle entgegenzusetzen, als ob beide nichts miteinander gemein hätten, da sie doch dazu verdammt sein sollen — z. B. in der Vorstellung von der Auferstehung des Fleisches — ewig untrennbar aneinander gekettet zu sein. Wenn wir indessen das wahre Verhältnis beider zu einander auch erst im Verlaufe unserer Untersuchung selbst wissenschaftlich werden begründen können, so läßt sich doch hier wenigstens schon der Mißgriff beseitigen, daß das Substantielle für höher zu erachten sei, als die Thätigkeit, und diese eine bloße Accidenz der Substanz sei. Vielmehr ist, wie uns schon unsere logischen Untersuchungen zeigten, die Thätigkeit das wahrhaft und allein Substantielle, und die sogenannte Substanz, als ein bloßes Substrat der Thätigkeit, nur eine Accidenz derselben. Die ruhende Substanz, wenn auch immerhin ein schon formierter Stoff, bleibt doch immer eine bloße Möglichkeit: die Bedingung und das Mittel, dessen sich die ihr immanente Form bedient, um, als derschaffende Gedanke, in die Wirksamkeit überzugehen, zu der er freilich eines solchen Materials bedarf.

Nicht aber nur, was man den endlichen Geist nennt, der Mensch, im Gegensatze zum unendlichen Geiste, bedarf eines Substrats für seine Thätigkeit. Sondern wenn auch die Scholastiker, dem Aristoteles folgend, den absoluten Geist den actus purus nannten, so ist doch eben das ganze Universum das Substrat dieser reinen Wirksamkeit des Gedankens: die Welt also der Leib dieser Weltseele, von denen Plato das Zusammengewachsensein aussagte. Indem dergestalt die materielle Grundlage stets ein notwendiges Moment des Geistes ist, ohne welches er eine leere Abstraktion sein würde, so kann ihm die Seite der Einzelheit nie fehlen. Denn die Einzelheit bildet den Charakter der Objektivität, und diese stellt sich zunächst und vorzugsweise im Materiellen dar. Wenn aber die Einzelheit logisch eine doppelte Bedeutung hat, als absolute und als empirische Einzelheit, so wird sich uns die Einzelheit des Geistes auch in dieser zwiefachen Rücksicht zeigen; und darin liegt eben die Notwendigkeit des Gegensatzes von endlichem und unendlichem Geiste begründet.

Insofern nämlich der einzelne Geist, der, wie wir gesehen haben, sich aus der Natur herausringt, um zur Allgemeinheit des Gedankens zu gelangen, sich noch im Kampfe mit der Natur und nur auf dem Wege zur Erreichung seiner vollkommenen Unabhängigkeit befindet, so nennen wir ihn den endlichen Geist. Die Wissenschaft der Philosophie des Geistes kann aber allein darin bestehen, den endlichen Geist durch eine Reihe immer tieferer und reinerer Gestaltungen bis zu dem Punkte zu führen, wo er, inmitten der Natur, dennoch zur vollkommenen Unabhängigkeit von ihr gelangt ist; dies erreichte Ziel ist der unendliche, oder absolute Geist. Dieser ist indessen den gemeinen, natürlichen Einzelheiten nicht transscendent, sondern stellt sich als das zur vollendeten geistigen Einzelheit herausgeborene einsame Wesen des Universums dar, das in seiner Allgemeinheit ihnen allen innewohnt.

Jedoch nicht immer wird der Geist so gefaßt. Indem diese Betrachtungsweise aber die allein wahrhafte ist, deren verzerrte Elemente sich in den übrigen Betrachtungsweisen vorfinden: so haben wir diese der philosophischen vorauszuschicken, um dieselbe aus ihnen hervorgehen zu lassen. Bleiben wir nämlich bei dem Geiste, als einem gegebenen Gegenstande, d. h. also bei seiner empirischen Einzelheit stehen: so tritt hier der besondere Umstand ein, daß in einer solchen Betrachtungsweise Wir, die Betrachtenden, uns nicht von dem betrachteten Gegenstande unterscheiden, während in der Logik und in der Naturphilosophie unsere Gegenstände, die reinen Kategorieen des Denkens und das materielle Universum, gar sehr von uns verschieden waren. Da dieser einzelne Geist recht eigentlich unser Selbst genannt werden kann, so ist eine solche Betrachtung Selbstkenntnis. Indem wir aber so sehr, wie wir der einzelne Geist sind, uns auch zum Bewußtsein seiner absoluten Allgemeinheit erheben sollen: so scheinen ja auch die höheren Betrachtungsweisen, namentlich die Geistesphilosophie, noch Selbstkenntnis zu sein, wie denn auch der wissende Gott in der Inschrift auf seinem Delphischen Tempel dem Menschen das *γνῶθι σαὐτόν* anbefahl.

Um also die verschiedenen Betrachtungsweisen des Geistes von einander unterscheiden zu können, kommt es nur darauf an, diese verschiedene Natur der Selbstkenntnis ins Auge zu fassen. Die Verschiedenheit kann aber teils in dem Selbst, teils in der Kenntnis liegen. Es fragt sich nämlich zuerst, was wir als unser Selbst ansehen wollen. Sind wir unser Selbst nach unserer Einzelheit, oder nach unserer Allgemeinheit? d. h. insofern wir, als empirisches Subjekt, unserer Gattung entweder angemessen sind, oder nicht?

Zweitens müssen wir die Frage aufwerfen, worin die Kenntnis selber bestehe. Ist sie wiederum nur eine Kenntnis der Einzelnheiten unseres Selbsts? oder nicht vielmehr ein Wissen um das Wesen, die Allgemeinheit, die Gattung, welcher wir angemessen sein sollen? womit die Kenntnis zur Erkenntnis wird. Der Fortschritt in den Betrachtungsweisen des Geistes wird sich hiernach als der ergeben, daß wir von der Kenntnis unseres einzelnen Selbsts zur Kenntnis der in ihm enthaltenen empirischen Allgemeinheiten übergehen, bis wir die Erkenntnis unseres wahren Selbsts, als des uns immanenten absoluten Selbsts der Welt, im Erkennen unserer substantiellen Allgemeinheit erreichen.

1. Die früheste Selbstkenntnis, also die erste Betrachtungsweise des Geistes, die uns hier begegnet, ist nun die Kenntnis unserer, als lediglich Einzelner: d. h. also der uns von der Natur eingepflanzten Triebe, Leidenschaften, Fehler, Anlagen und Tugenden. Diese Kenntnis soll vom höchsten praktischen Nutzen sein, teils für uns selbst, um unsere bösen Neigungen zu unterdrücken, unsere Schwächen zu vermeiden u. s. w.; was alles nicht möglich wäre, wenn wir dies unser Inneres nicht kennten. In diesem Sinne hat Rousseau seine „Bekenntnisse“ geschrieben. Endlich ist die Kenntnis unserer Fähigkeiten und guten Seiten auch deshalb für einen jeden höchst ersprießlich, weil er sie dann um so besser entwickeln, und damit seinen Beruf in der menschlichen Gesellschaft herausfinden und ergreifen, sowie den Zweck seines Daseins desto sicherer erfüllen kann. Teils gereicht diese Selbstkenntnis auch andern zum höchsten Vorteil, wie wenn Schleiermacher seine guten und starken Seiten in seinen „Monologen“, — diese „vertrauteste Gabe, dies zuverlässigste Kleinod“, selbstgefällig schildert, um sie seinen Mitmenschen als Musterbild zur Nachahmung hinzustellen.

Der nächste Fortschritt von dieser ganz vereinzelten Selbstkenntnis ist aber der, daß ich diese Kenntnis auch auf andere Selbst ausdehne. Nicht nur unsere eigenen, sondern auch der andern innerste Herzensfalten müssen wir aufzudecken suchen, um die Menschen nicht nach dem äußern Scheine, dem zufälligen Gebaren, das sie gegen uns herauskehren, zu beurteilen, sondern ihre geheimsten Triebfedern, den letzten Grund ihres Handelns zu erforschen. Theoretisch kann dies freilich, wenn man solche Menschenkenntnis auf die Geschichte anwendet, leicht zum Abwege einer Arabeskenmalerei der Geschichte führen, große Begebenheiten aus kleinen Ursachen, selbstsüchtigen Motiven u. s. w. zu erklären. So daß Rousseau und nach ihm Göthe, wie Hegel, solche, die Geschichte schulmeisterlich behandelnden Schriftsteller mit

Kammerdienern verglichen haben, für die es keine Helden gebe, — nicht weil die Helden keine Helden, sondern die Kammerdiener nur die Kammerdiener seien. Praktisch indessen will man aus solcher Menschenkennerei, aus solchem Erspähen der Leidenschaften und Beweggründe anderer die Richtschnur seines eigenen Handelns in der bürgerlichen Gesellschaft schöpfen: sei es, um als Staatsmann die Menschen sicherer lenken zu können: sei es, um als Privatmann sie zu seinem eigenen Interesse zu gebrauchen; oder endlich, um als Erzieher die Kinder richtiger unterweisen und leichter zum Guten anleiten zu können.

2. Das Gemeinsame dieser beiden ersten Kenntnisnahmen ist: das rein Einzelne zum Gegenstande zu haben. Aber sehr bald bildet sich dabei eine Allgemeinheit heraus; und das ergiebt die zweite Betrachtungsweise des Geistes. Meine und aller andern Triebe haben das Gemeinschaftliche, Triebe zu sein. So können wir bemüßigt sein, nicht aus praktischen Interessen der einzelnen Menschen Triebe, sondern, zur Befriedigung unserer reinen Wißbegierde, den Trieb überhaupt, oder, da es deren mehrere giebt, die vielen Triebe überhaupt zu betrachten: die Natur der Triebe, Leidenschaften, Absichten, Wollungen u. s. w. zu erforschen. Auch das ist noch, wie das Erste, vollständig Sache der Erfahrung, und geht kaum von der Kenntnis zur Erkenntnis über. Man gelangt zwar vom einzelnen Triebe zum allgemeinen Triebe, zum Begriff des Triebes, aber selbst nur auf dem Wege der Erfahrung, der Kenntnisnahme, indem man dieselben Triebe einzelner oder verschiedene Triebe miteinander vergleicht. Das Resultat ist aber nur das Gemeinsame derselben, d. h. das relativ Allgemeine, nicht das absolut Allgemeine; — ein Unterschied, den wir bereits in der allgemeinen Einleitung besprochen haben.

Die Frage ist hier indessen weiter, wie verhält sich der Geist, als allgemeiner, zu dieser Menge von besondern Fähigkeiten und Eigenschaften? Da mußte sich dann freilich der empirischen Kenntnis des existierenden Geistes eine aprioristische Erkenntnis des Geistes an sich gegenüberstellen. Und man hatte, um die Wahrheit zu ergründen, beide zu untersuchen. Das reine Wesen des Geistes wollte die vormalige Metaphysik dadurch erkennen, daß sie, sich auf den Boden der dualistischen Philosophie stellend, dies Wesen eben als eine immaterielle Substanz faßte, der als solcher Einfachheit, mithin Unzerstörbarkeit zukommen müsse, da ein solcher Geist unabhängig von der Materie existieren könne u. s. w. Es wurde ihm aber auf diese Weise jede Wirklichkeit, jede Bestimmtheit entzogen, und er blieb in seiner Einfachheit ein bloßes Abstraktum.

Den geraden Gegensatz hierzu bildet jene empirische Betrachtung des Geistes, welche ihn als eine Sammlung von vielen Vermögen und Bestimmtheiten faßt, ohne das Verhältnis derselben zur Einheit des Geistes anzugeben. Diese empirische Aufzählung hält sich also nur an die Erscheinung des Geistes, während die Metaphysik sein Wesen zu begreifen vermeinte. So beobachtet man am Geiste sein Empfinden, Vorstellen, Denken, seine selbstsüchtigen oder geselligen Triebe. Man kommt auf seine Selbstbestimmung, seine Freiheit, auf die Gestalten, die er kraft dieser Freiheit schafft, wie das Recht, die Sitte, den Staat. Als Inhalt der Empfindungen entdeckt man ferner das Schöne, das religiöse Gebiet u. s. w. Alles das sind Eigenschaften, Thätigkeiten des Geistes, die man beschreibt, ohne sich um ihren Zusammenhang zu bekümmern, und auch nur den Versuch zu machen, dieselben auf das Wesen des Geistes zurückzuführen. Diese Betrachtung des Geistes ist des Geistes um so unwürdiger, als sie sich nur mit einer Reihe von Einzelheiten — nämlich von einzelnen Allgemeinheiten, oder bloßen Besonderheiten — beschäftigt, während eben, wie wir beim Übergange aus der Natur in die Geistesphilosophie sahen, der Ursprung und das charakteristische Merkmal des Geistes die Erhebung des Einzelnen zum wahrhaft Allgemeinen ist. Der Geist darf am allerwenigsten als ein Behälter angesehen werden, in welchem so eine Menge von besondern Fertigkeiten und bloßen Erscheinungen ihr Wesen unabhängig von einander und vom Wesen des Geistes treiben. Dieses Wesen ist vielmehr das eine, sich in allen seinen Einzelheiten wiederfindende, wahrhaft Allgemeine, das in ihnen, als der thätige Gedanke, zum Durchbruch kommt.

c. Damit haben wir drittens die philosophische Betrachtungsweise des Geistes erreicht, welche erst den wissenschaftlichen Begriff der Philosophie des Geistes angiebt, und sich von der Selbstkenntnis zur Selbsterkenntnis erhebt. Wir bleiben also weder einerseits bei der bloßen Thatsache der vielen Bestimmtheiten des Geistes stehen noch beschränken wir andererseits unsere Betrachtung auf sein einfaches Wesen; sondern wir müssen den Versuch machen, aus diesem Wesen als solchen die vielen Seiten seiner Erscheinung abzuleiten und zu entwickeln, um auf diese Weise die Totalität der Erscheinungen lediglich als die Momente seines reinen Wesens zu begreifen. So hört der Geist auf, ein Abstraktum zu sein. Er wird eine konkrete Wirklichkeit, die sich aber darin von der Natur unterscheidet, daß in dieser die Momente zu selbständigen Gestalten werden, deren Einheit nur das innere Band der Notwendigkeit bildet. Im Geiste sind dagegen alle Momente in

den Strauß der vollen Totalität zusammengeknüpft: die niedrigsten Stufen sind in den höchsten noch, als solche, aufbewahrt und enthalten; und die höchsten treten auch in den niedrigsten überall hervor. Denn der Geist weiß sich als das existierende — ist nicht bloß das an sich seiende, blinde — Band aller seiner Gestalten.

Aus diesem Grunde ist es auch schwieriger, die aufeinander folgenden Stufen des Geistes auseinander zu halten. Denn allerdings trifft man den später erst hinzukommenden Inhalt, z. B. das Sittliche, Schöne, Religiöse, auch schon im Gefühle, als einer bloßen Form, an. Und so will man ihn oft schon innerhalb dieser untergeordneten Form entwickeln und darstellen, wie Schleiermacher dies mit dem Inhalt der Religion unternahm. Die scheinbare Berechtigung dieser Antizipation liegt darin, daß der Geist, als das allgemeine Wesen seiner Erscheinungen, eben deren bewußte Totalität ist: in einer jeden also als das Ganze zur Erscheinung kommt. Indem wir jedoch hiermit auf die Frage geleitet werden, was denn diese in allen seinen Erscheinungen gegenwärtige Totalität des Geistes sei, so sind wir damit von selber zum zweiten Teil unserer Einleitung, zur Angabe des Begriffes des Geistes, gelangt.

B. Der Begriff des Geistes.

Diesen Begriff des Geistes, als das Zweite, haben wir nun in seinem Unterschiede vom Begriff der Natur näher anzugeben. Denn weil der Geist aus der Natur hervorkommt, so findet er in ihr den Ursprung seines Begriffes. Da er sich nämlich als die aus ihrem Andersein zu sich selbst gekommene, d. h. sich selbst wissende Idee, — also als das sich im Allgemeinen wieder erkennende Allgemeine, oder als das denkende Subjekt, das sein eigenes Objekt ist, ergeben hat: so ist der Charakter des Geistes, im Gegensatze zu dem der Natur, welcher die Realität, das Auseinander ihrer Unterschiede war, vielmehr erstens die Idealität, die zusammenfassende Einheit aller in ihm ausgelegten Unterschiede. Der unendliche Reichtum aller dieser unterschiedenen Bestimmtheiten bedarf keiner Ausbreitung im Raume, sondern ist in einen einfachen, idealen Punkt zusammengefaßt, aus welchem er unaufhaltsam hervorquillt und sich entwickelt. Das ist das reiche Leben im Geiste, als in welchem alles unverloren ist, weil es in diesem weichen Elemente der Allgemeinheit aufbewahrt ist: während die Natur äußerst arm ist, weil sie ihre Reichtümer nicht zusammenhalten kann, so aber dieselben, als eine unendliche Reihe von Einzelheiten, auseinanderfallen und nach einander untergehen sieht.

Eng ist die Welt und das Gehirn ist weit,
Leicht bei einander wohnen die Gedanken;
Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen;
Wo Eines Platz nimmt, muß das And're rücken!

Der Geist aber hält alles zusammen fest, wie wenn der andere unserer Dichterfürsten von den himmlischen Geistern singt:

Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.

Dies dauernde Leben im Geiste, die Intellektualwelt, das, was man das andere, bessere Leben, das Jenseits zu nennen pflegt, ist indessen nicht ein erst nach dem Tode anbrechender, außerhalb der Natur und ohne dieselbe bestehender seliger Zustand. Der Tod, mit dem wir in der Naturphilosophie endeten, ist jetzt nicht mehr, wie in der Natur, die bloße Negation in ihrer bittern Vereinzelung: sondern, als Negation der Negation, die Affirmation der Idealität des Geistes mitten in der Realität des Natürlichen. „Nicht fleischlich," sagt daher Hegel in der Philosophie des Geistes (Werke, Bd. VII. 2. § 381), „sondern geistig" geht das an und für sich allgemeine Einzelne aus der natürlichen, einzelnen Lebendigkeit hervor. Dem Natürlichen abgestorben, sind wir innerhalb der Natur selbst, als das Übernatürliche, Wiedergeborene, dem Tode Entnommene auferstanden. Dieser geistige Einzelne ist der Mensch, nicht das Tier, aber auch nicht der tierische Mensch: nicht der alte, sondern der neue Adam.

Der Geist ist mithin diese Idealität aller natürlichen Unterschiede nicht bloß in dem Sinne, daß er dieselben in die Einfachheit seines Innern aufnimmt, sondern sich ebenso auch als die Kraft der schaffenden Idee erweist, welche sie aus diesem Innern wiedererzeugt. Die logische Idee ist nur schöpferisch in ihrem eigenen Elemente, im Denken. Der Geist ist der unendliche Gedanke, der sowohl sich selbst, das Geisterreich, als auch die natürliche Welt, wenn auch unbewußt, aus seiner Einfachheit herausetzt, und zur unendlichen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit gestaltet. Wir müssen uns ein für alle Mal daran gewöhnen, nicht die toten materiellen Substanzen, sondern allein die Thätigkeit des Gedankens in ihnen als das wahrhaft Substantielle zu fassen. Indem damit alle Wirklichkeit als das Erzeugnis der schrankenlosen Allgemeinheit des Geistes erscheint, ist erst recht die Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen, der Materie und des Gedankens, welche das charakteristische Merkmal des Geistes ist, gesetzt. Denn die unendliche Ausdehnung des Universums ist in der Subjektivität des einzelnen Geistes ebenso, wie seine eigene ideelle Welt, zur Einfachheit des Punktes zurückgenommen.

Der Geist assimiliert sich also nicht nur die Natur als einen ihm äußeren, im Raume gegenüberstehenden, fremden Stoff: sondern er nimmt den Stoff, den er sich assimiliert, als die Möglichkeit für seine Wirksamkeit, auch aus der Tiefe seines eigenen Seins; verhält sich in ihm als Geist zum Geiste, zu den aus dem Geiste selbst hervorgehenden Gestalten der Wirklichkeit, um in diesen aus der Einzelheit des Geistes zu immer höherer Allgemeinheit zu gelangen, die aber ebenso wenig jenseits des einzelnen Geistes fällt, als dieser jenseits der Natur. So haben wir selbst schon in der Darstellung der ganzen Naturphilosophie gesehen, wie die scheinbar der Idee entgegengesetzte Materie selber ihre Fremdheit gegen dieselbe immer mehr aufhob, und zuletzt, als organisierte Materie, namentlich in ihrer höchsten Blüte, dem Gehirn, selber zum Resultate der Idee und zur Erscheinung des Geistes wurde.

Die soeben angegebene Formel des Geistes: die sich in der Einzelheit wissende Allgemeinheit der Idee zu sein, kann zwar als der aus dem Schlusse der Naturphilosophie wissenschaftlich abgeleitete Begriff des Geistes angesehen werden. Aber dieser so in seiner abstrakten Allgemeinheit ohne jede Bestimmtheit und Entwickelung aufgestellte Begriff ist insofern selbst immer noch etwas Hypothetisches, als der Geist selbst eben nichts Anderes, als Entwickelung und Thätigkeit ist. Einzig und allein die sich selbst entwickelnde Thätigkeit des Geistes, in der wissenschaftlichen Darstellung der Philosophie des Geistes, wird dies Vorläufige in den definitiv erreichten vollen Begriff des Geistes umzuwandeln im stande sein. Selbst wenn wir diese Formel jetzt noch näher spezialisieren, so darf auch dies nur für ein unserer wissenschaftlichen Begründung Vorausgeschicktes angenommen werden.

Aus dem Gegensatze der Realität der Natur gegen die Idealität des Geistes folgt nämlich zweitens der der Notwendigkeit und der Freiheit. Wenn die auseinander gelegte Realität der Natur den Charakter der Zufälligkeit und der Notwendigkeit an sich trägt, so ist das weitere Merkmal der Idealität des Geistes die Freiheit. Während in der Notwendigkeit der Natur anderes auf anderes bezogen ist, so ist der Geist, als die sich selbst in seiner Allgemeinheit erfassende Einzelheit, im Andern seiner bei sich selbst und für sich selbst; und das nennen wir eben die Freiheit. Die Freiheit ist dem Geiste jedoch nichts Gegebenes, nichts ihm von Außen Mitgeteiltes. Das kann die Freiheit überhaupt nicht sein. Freiheit ist ihrem Wesen nach Selbsterzeugtes, Selbsterrungenes. Darum kann man kein Volk, sowenig als einen einzelnen, frei machen, wenn sie nicht reif dazu sind. Die Frei-

heit fliegt einem nicht in den Mund, so wenig als eine gebratene Taube. Man muß sich selbst zu ihr emporschwingen. Die Philosophie des Geistes wird aber ihren Gegenstand nicht bloß bis dahin zu verfolgen haben, wo er sich frei macht, sondern ferner auch diese so gewonnene Freiheit immer mehr in sich und außer sich als seine eigene Welt ausbildet. Es ergiebt sich hieraus, daß die Philosophie des Geistes nicht mit der wirklichen Gestalt der Freiheit beginnt, sondern eben nur mit dem aus der Natur durch die Idealisierung des natürlichen Todes gewonnenen Begriffe der Freiheit: daß es also die Aufgabe unserer jetzigen Wissenschaft selber ist, diesen Begriff, dieses Ansich, dem noch die Realität fehlt, erst durch sich selbst zur Wirklichkeit sich entwickeln zu lassen.

Auf diese Weise unterscheiden wir zwei Seiten am Begriffe des Geistes, einmal den Weg der Entwickelung selbst, um zu dieser Freiheit zu gelangen, und andererseits die Entwickelung der so erreichten Freiheit, bis sie schließlich aus der unvollkommenen Weise ihres Daseins zum vollendeten Beisichselbstsein gekommen ist. Als die eine Seite unserer Betrachtung stellt sich also der unfreie, sich befreiende Geist, als die andere der freigewordene heraus. Diese zweite Seite zerfällt jedoch selbst wieder in zwei Teile, je nachdem eben die Freiheit entweder ihre Entwickelung vollendet hat, oder noch nicht. Die erste Seite und der erste Teil der zweiten Seite gehören offenbar dem an, was wir vorhin als die Endlichkeit des Geistes bezeichneten, während das erreichte Ziel im unendlichen Geiste anzutreffen ist. Wegen dieser Doppelseitigkeit des endlichen Geistes haben wir am Geiste nicht zwei, sondern eigentlich drei Momente zu unterscheiden, die sich später als die trichotomische Einteilung der Philosophie des Geistes ergeben werden.

Vorerst ist nur festzuhalten, daß der Geist damit beginnt, unfrei zu sein, um sich zu befreien; und daß dies Verhältnis aus seiner noch andauernden Abhängigkeit von der Natur stammt. Je mehr er aber die Natur wirklich idealisiert hat, wie es sein Begriff fordert, desto freier wird er, bis er, statt aus der Natur hervorzugehen, was eine unwahre Stellung desselben ist, zu seiner vollkommenen Wahrheit und Ausgeburt gelangend, sich die Natur nicht mehr voraussetzt, sondern sie ganz aus sich selbst als eine zweite, aus dem Geiste wiedergeborene Natur hervorgehen läßt. Wenn Hegel (a. a. O.) sagt, daß „der Geist die souveraine Undankbarkeit hat, dasjenige, durch welches er vermittelt scheint, aufzuheben, zu mediatisieren, zu einem nur durch ihn Bestehenden herabzusetzen und sich auf diese Weise völlig selbständig

zu machen," — so ist das vielmehr die größte Ehre, die er der Natur anthun kann.

Diese vollkommene Selbständigkeit des Geistes, der zufolge er das Erste und das Letzte, das allen Inhalt in sich Findende und aus sich Entwickelnde ist, drückt sich darin aus, daß er das seinem Begriffe angemessene Dasein ist, während der Logik das Dasein und der Natur die Angemessenheit fehlen. Indem hiernach das Dasein des Geistes selbst Geist ist, so enthüllt er in seiner Wirklichkeit nur seine eigene innere Möglichkeit. Und wenn wir seine Thätigkeit die Form nennen können, so ist diese Form sein Inhalt selbst; denn seine Thätigkeit ist ja sein substantielles Sein selber. So fließt aus der Idealität und der Freiheit, die wir als die charakteristischen Merkzeichen des Geistes angegeben hatten, drittens seine Offenbarung, seine Selbstoffenbarung. Als die sich selbst ins Dasein setzende Thätigkeit, die in ihrer Unterscheidung von sich selbst nur in sich selbst zurückkehrt, offenbart der Geist nur seine Offenbarung.

Wenn daher Dubois-Reymond es beklagt, daß der Geist das Dunkele sei, und die Erfahrung und ihre Atome ihn nicht zu erkennen vermögen: so müssen wir sagen, daß viel eher die unbewußte Natur das Dunkele genannt werden kann, — besonders wenn man sie aus Atomen und Kräften erklären will; wie wir ja auch, in der Einleitung zur Naturphilosophie, auf die Natur das alte ägyptische Bild der verschleierten Isis angewendet hatten. Noch weniger läßt sich aber freilich das Bewußtsein durch Atome erfahren, wie denn die Erfahrung überhaupt keine Atome darbietet; sondern nur durch den Geist und seine Methode läßt sich der Geist, wie die Natur, erkennen. Dann aber verschwindet sowohl für die Natur, als auch für den Geist jede Dunkelheit, in welcher die Empiriker herumtappen.

Wie aber der Geist nur allmählich und immer intensiver seine Idealität durchsetzt und seine Freiheit erringt, so hat auch seine Selbstoffenbarung unterschiedene Grade und Stufen, ehe er zur höchsten gelangt. Die erste Weise der Offenbarung des Geistes ist die Natur selbst. Denn die logische Idee, in welcher der Geist schon an sich vorhanden ist, offenbart sich zunächst als unbewußter Gedanke in dem ihr noch unangemessenen Elemente des Raumes; so daß diese Offenbarung des Geistes selbst noch in Form der Realität und der Notwendigkeit gekleidet ist, und daher nur eine Verzerrung desselben zu sein scheint. Dieser Offenbarung des Geistes in ihrer natürlichen Ausbreitung steht die zweite Offenbarung, die des endlichen Geistes, gegenüber, in welcher sich die erste bewußte Kontraktion und Rückkehr

der Idee zu ihr selber zeigt. Denn hier tritt schon die Idealität und Freiheit des Geistes hervor, aber so daß deren Offenbarung noch im Kampfe gegen die Realität und Notwendigkeit der Natur begriffen ist. Erst die dritte Weise der Offenbarung, die des absoluten Geistes hat die Idealität und Freiheit des Geistes vollständig aus diesem Konflikte gerettet, und stellt die drei Begriffsbestimmtheiten des Geistes, seine Idealität, seine Freiheit und seine Offenbarung, selbst als die höchste Offenbarung des Geistes, z. B. im künstlerischen Ideal oder in der philosophischen Erkenntnis, dar.

Da aber auch die logische Idee schon eine Offenbarung des Geistes ist, und zwar in seinem Elemente der Idealität mit der strengen Notwendigkeit des Gedankens: in der Natur dagegen diese Idealität aus der Notwendigkeit des Gedankens zur Zufälligkeit und Notwendigkeit der Materie herabfällt, und erst im Geiste, als dem Ganzen, die drei Momente der Idealität, Freiheit und Offenbarung vereint sind; so können wir, nach Erreichung des Begriffes des Geistes, die Definitionen des Absoluten nunmehr auf eine andere, konkretere Weise fassen, als wir es in der Einleitung der Logik andeuteten. Wenn wir nämlich dort die Reihe der logischen Kategorieen zu Definitionen des Absoluten machten, so bevorworteten wir doch sogleich, daß diesen Prädikaten oder Allgemeinheiten noch die Subjekte als die Einzelheiten fehlten. Da nun im Geiste diese Subjektivität gewonnen ist, so geben die Stufen der Offenbarung des Geistes wahrhaftere Definitionen des Absoluten ab. Über die Logik also hinausgehend, und auch die zwei anderen Teile des Systems der Philosophie hinzuziehend, werden wir in diesen dreien so viel Offenbarungen des Geistes antreffen. Zuerst bildet die Logik, insofern sie sich uns im Weltsyllogismus darstellte, als schon ein Ganzes, selber eine Definition des Absoluten, indem die Totalität ihrer Kategorieen, in ihrer Idealität eingeschlossen, den ganzen Umfang der Prädikate des Seins bildet, denen der Geist, als das absolute Subjekt, inhäriert. Die zweite Definition des Absoluten ist aber die Natur, deren räumliche Gestalten, ungeachtet ihrer Realität und Notwendigkeit, unter die Idealität des Geistes, am meisten im tierischen Organismus, subsumiert werden. Die dritte Definition des Absoluten ist aber der Geist selbst, und in höchster Instanz der absolute Geist, in welchem nicht mehr nur das Subjekt, sondern auch die Prädikate zu Geistern und Geistesgestalten erwachsen sind, als die Accidenzien der unendlichen Substanz, welche in ihrer Thätigkeit dieselben ebensowohl unter sich subsumiert, als sie ihnen inhärent ist.

UNIVERSITY OF ILLINOIS LIBRARY

In der dritten Definition des Absoluten haben wir die unterschiedenen Momente und Stufen des Geistes sämtlich in den allgemeinen Ausdruck des Geistes zusammenzufassen, teils weil es ein Pleonasmus wäre, zu sagen: Die dritte Definition des Absoluten ist der absolute Geist; teils weil wir überhaupt den endlichen und den unendlichen Geist, obgleich wir sie auch noch in diesem Paragraphen unterschieden haben, nicht als zwei oder drei Arten und Klassen von Geistern, wie nach Raymund Lullus, als Mensch, Engel, Gott (humanum, angelicum, divinum) vorzustellen haben. Sondern da der Geist Entwickelung, Thätigkeit, Selbstoffenbarung ist: so ist der endliche Geist selber nur eine Stufe und Voraussetzung des unendlichen Geistes, die er in seiner Bewegung zu sich selbst hin nur setzt, um sie wieder aufzuheben und in sich selbst zurückzunehmen; aber nicht, wie Lazarus in Abrahams oder Gottes Schoß, um darin nur in Ruhe aufzugehen und zu verschwinden. Der Einzelne, indem er, ungeachtet die Allgemeinheit ihn immer mehr durchdringt, innerhalb seiner empirischen Einzelheit doch auch bestehen bleibt, wird damit vielmehr selber zum Substrat der absoluten Thätigkeit der Idee. Auf diese Weise ist der absolute Geist nichts dem endlichen Geiste Äußerliches, sondern das Ziel selbst, zu dem dieser sich hinbewegt, und das er, wenn er es erreicht, als sein eigenes Wesen erkennt. Dabei ist dieses absolute Wesen auch nicht etwas vom Endlichen, von der Erscheinung Gesetztes, wenn auch Getragenes; sondern eben vielmehr umgekehrt, trägt es seinen Träger. Als das Wesen und das Allgemeine, ist der absolute Geist also das im endlichen Geiste sich Durchsetzende, Selbständige, und in ihm ihn Beherrschende; — seine wahrhafte Persönlichkeit (personans), die durch ihn hindurchtönt.

C. Die Einteilung der Geistesphilosophie.

Dies Verhältnis der verschiedenen Stufen des Geistes zu einander haben wir drittens in einer vorläufigen Angabe der Einteilung unserer Wissenschaft, dem Inhalte nach, kurz anzugeben; — ein Inhalt, der sich aber ebenfalls erst durch die Darstellung selber rechtfertigen wird. Wenn wir den Geist nun so aufnehmen, wie wir ihn am Schluß der Natur vorfanden: so ist er zwar die sich wiederherstellende Totalität der Idee, die alle Momente der Natur in ihre Idealität zurücknimmt, jedoch eben noch nicht wieder aus ihr herausgeboren hat. Der Geist ist hier also in der Form der reinen Idealität, des bloßen Ansichseins. Obgleich ein einzelner, weil er von der Natur herkommt und deren Bestimmtheit an ihm gesetzt hat, enthält er immer seine Allgemeinheit

schon in sich, indessen nur in Form einer Unwirklichkeit. Diese Form der idealen, weichen Allgemeinheit, im Gegensatze zur harten Realität der einzelnen Objekte, ist nun die Subjektivität. Der Geist ist also ein einzelnes geistiges Subjekt, das seinem Objekte, als einer unendlichen Reihe von natürlichen Einzelheiten, noch gegenübersteht. So ist der Geist hier in seiner Endlichkeit, als einer solchen, zu fassen. Weil der Geist dies Objekt aber noch nicht frei aus sich entlassen, noch nicht als seine eigene Realität vor sich hingestellt hat, sondern es nur erst an sich ist, so hat er es vielmehr auch noch an ihm. Der subjektive Geist ist also, als einzelner, d. h. natürlicher, mit der Natur, als seiner Voraussetzung, behaftet; er hat sie erst an sich überwunden, ist nur an sich von ihr befreit, also noch nicht wirklich, noch nicht für sich frei. Als so mit der Natur noch verschlungen, ist der Geist zunächst Naturgeist, in der Form der abstrakten, bloß möglichen Idealität, — also noch nicht wirklicher Geist. Da er dann aber die Thätigkeit ist, die Natur wirklich zu idealisieren, um aus der Idealität zur Freiheit zu gelangen: so ist der Gang seiner Entwickelung der, sich den Ketten der Natur zu entwinden: aus dem Ansich seiner Freiheit zu ihrer Realität, aus der Abhängigkeit von der Natur zur Herrschaft über sie zu kommen. Die Durchmessung dieses Weges ist die Wissenschaft des subjektiven Geistes, der erste Abschnitt der Philosophie des Geistes.

Der zweite Abschnitt wird uns diese errungene Freiheit nicht bloß an sich, im Innern des Geistes, sondern als seine objektive Thätigkeit zeigen. Nachdem der Geist sein Wesen, welches die Freiheit ist, erfaßt, und so seine Idealität realisiert hat, wird er nun auch seine Freiheit realisieren. Diese so realisierte Freiheit ist sein Objekt, das er einerseits aus sich erzeugt, ebenso aber auch andererseits noch als eine vorhandene Wirklichkeit vorfindet, die zwar aus dem Geiste, aber nicht als diesem Einzelnen, hervorgegangen ist. Der Geist steht also einer objektiven Welt gegenüber, d. h. einer Natur, die indessen nicht mehr die erste Natur, sondern die aus dem Geiste geborene, also eine Welt der Freiheit ist, welche dem Zusammenwirken einer Vielheit von einzelnen Geistern ihre Entstehung verdankt. Das ist der Gegenstand der Philosophie des objektiven Geistes. Hier ist die Freiheit zwar realisiert; aber da sie nicht lediglich aus dem Innern dieses Einzelnen geflossen, sondern ihm als eine feste Wirklichkeit auch vorausgesetzt ist: so steht diese Welt der Freiheit dem Einzelnen zugleich noch als eine Notwendigkeit, wie die der vorgefundenen Natur, gegenüber, — nämlich als die hergebrachte Sitte. Die Freiheit ist

zwar schon das Band, welches die Einzelnen umschlingt, und worin sie sich als eine Gemeinschaft wissen. Weil die Einzelnen aber auch noch als Natur-Objekte einander gegenüberstehen, so ist die sie zusammenhaltende Gemeinschaft selbst noch mit Naturnotwendigkeit behaftet: ihr gemeinsamer Geist also nur erst der eines natürlichen Volkes; einer Nation, die eben eine Besonderung des allgemeinen Menschengeistes ist. Wie aber der einzelne subjektive Geist jetzt zum Kollektiv-Individuum eines besondern Volkes fortgeschritten ist, so besteht der Prozeß des objektiven Geistes darin, diese letzte Schranke der Natürlichkeit noch abzustreifen, und den einzelnen Geist aus der Besonderheit der Freiheit in die absolute Idealität und Offenbarung des allgemeinen Geistes zu erheben.

Damit haben wir den dritten Abschnittt, die Philosophie des absoluten Geistes, bezeichnet. In ihr ist die besondere Freiheit aller Nationalitäten eine und dieselbige geworden. Die Schranke, die in ihnen der einzelne Geist noch hatte, indem er nur ein besonderer war, ist im allgemeinen Menschengeiste, mit welchem jeder einzelne sich selber eins weiß, aufgehoben. Die Selbstoffenbarung dieses allgemeinen Geistes ist eine Selbstbeschränkung im einzelnen, durch welchen jener aber eben darum nicht beschränkt ist, sondern nur sein eigenes Wesen zur Erscheinung bringt. Und nun sehen wir erst recht, was es mit dem Gegensatze des endlichen und des unendlichen Geistes auf sich hatte. Die beiden ersten Stufen der Philosophie des Geistes haben den endlichen Geist zum Gegenstande. Denn endlich ist der subjektive Geist, weil seine Freiheit nur an sich, nicht realisiert, nur als Idealität erscheint; endlich ist aber auch der objektive Geist, weil seine Freiheit zwar realisiert, aber ihre Realität noch nicht der allgemeinen Idee, die ein Ansich bildet, angemessen ist. Indem zuletzt jeder einzelne im Objekt nicht mehr eine Schranke seiner Freiheit, sondern nur deren Erzeugnis, sein eigenes, innerstes, allgemeines Wesen erblickt: so ist die Objektivität der Natur selbst als eine aus dem Geiste geborene gewußt. Die Objektivität ist wieder in die Subjektivität zurückgenommen, die aber nicht mehr als eine empirische Einzelheit, sondern als die Einzelheit erscheint, in welcher ihre Einheit mit der schrankenlosen Allgemeinheit zum Bewußtsein gekommen ist. Der endliche Geist, nachdem er seine zwei Stufen durchlaufen hat, hat durch diese Negation seiner Endlichkeit selbst den unendlichen Geist erzeugt; — ein Zeugendes, das aber das Erzeugte seines Erzeugten ist, indem der unendliche Geist sich nur den endlichen vorausgesetzt hat, um aus demselben zu sich selbst zurückzukehren.

Wenn die zweite Stufe des Geistes die Welt der Sittlichkeit, des Guten ist, so die dritte die Welt des Schönen, der Religion und des Wahren. Daß diese letztere von uns angegebene Stufe schon die dritte sei, ist aber von einigen bezweifelt worden. So rechnet Cieszkowski Kunst, Religion und Wissenschaft noch nicht zum absoluten, sondern nur zum objektiven Geiste, weil dieselben eine Geschichte, eine Entwickelung haben, also nicht das Absolute sein können, sondern nur die Art und Weise ausdrücken, wie der Mensch das Absolute fasse. Das mag sein. Aber eben, indem das Endliche das Unendliche erfaßt, ist es vielmehr selbst unendlich geworden, hat seine Schranke aufgehoben, und stellt so den absoluten Geist in seiner Absolutheit dar. Denn soll dieser erst jenseits des Endlichen und nur aus sich selbst sich erfassen, so hat er gerade an dem Endlichen eine Schranke, und ist, statt absolut zu sein, vielmehr nur etwas Relatives, dem Endlichen, auf das er sich bezieht, Gegenüberstehendes. Das Verhältnis ist daher, in Wahrheit, nur als ein Prozeß beider Seiten, die sich in den genannten Wissenschaften des Absoluten bis zur vollendeten Identität gedeckt haben, zu begreifen.

Selbst Rosenkranz, so sehr er auch zu vermitteln strebt, so sehr er die von uns soeben vorgetragene Dialektik kennt, erkennt und anerkennt, kann sich doch von dem aus seinem Studium der Theologie einmal gewonnenen Standpunkt des Theismus, der Transscendenz nicht ganz losmachen, und gerät, um nicht einem vermeintlichen Pantheismus, sittlichen Atheismus, Panlogismus, und wie die liebenswürdigen, den echten Philosophen hingeschleuderten Epitheta alle heißen mögen, zu verfallen, in ein unglückseliges Schwanken. Ich stelle seine ganze Deduktion (System der Wissenschaft (§§ 571—572), hierher:

„Eine noch größere Schwierigkeit für den Begriff des Geistes liegt in dem Begriffe der Absolutheit desselben. Es ist zu unterscheiden zwischen der Absolutheit, welche dem Geiste überhaupt, also auch dem subjektiven und dem objektiven, zukommt: zwischen der Absolutheit, welche dem erscheinenden Geiste gehört, sofern er sich in Kunst, Religion und Wissenschaft erhebt; und zwischen der Absolutheit, welche dem schlechthin ewigen, von allem Werden freien Geiste inhäriert. Kunst, Religion und Wissenschaft sind die Gebiete, auf denen der erscheinende Geist sich von seiner Geschichte befreit und im Glanze der geschichtsfreien Ewigkeit lebt. Der Geist hat in diesem Akte die Geschichte, indem er über sie hinausgeht, noch an sich. Der erscheinende Geist muß also auch den an sich geschichtsfreien Akt der absoluten Versöhnung mit seinem wahrhaften Wesen noch in die Erscheinung fallen

lassen. Aber diese Versöhnung, in welcher der Geist die volle Realität seines Begriffes erringt, ist nur denkbar, sofern der Geist an und für sich, als natur- und geschichtsfrei, in ewiger Gleichheit mit sich als das absolute, totale, alle Erscheinung prinzipiell setzende, sie in ihrem Werden reell-ideell durchdringende Subjekt existiert. Dies absolute Subjekt, die positive Voraussetzung für die Absolutheit des erscheinenden Geistes, ist Gott als der absolute Geist. Sagt man daher, daß der Geist das Absolute, so ist dies vollkommen wahr; allein diese Definition wird unwahr, wenn sie in dem beschränkten Sinne genommen wird, die absolute Subjektivität des Geistes nicht als die ewige Existenz des absoluten göttlichen Subjektes, sondern als die Existenz nur des Kollektivums der Menschheit zu nehmen." Dazu fügt eine Erläuterung des letzten Abschnittes, der vom Begriffe der Philosophie handelt, im Anhange hinzu: „Dem erscheinenden Geiste kommt zwar auch, seinem Wesen nach, die Absolutheit zu; er ist aber nicht selber und unmittelbar Gott."

Unlogischeres, Unphilosophischeres, Widerspruchsvolleres, als dieses, läßt sich nun gar nicht denken. Alles ist, seinem Wesen nach, das Absolute: ein Stein, ein Baum, der Löwe, das Recht, der Staat, die Geschichte. Aber wir nennen sie nicht „selber und unmittelbar Gott", weil ihre Erscheinung ihrem Wesen noch nicht vollständig adäquat ist. Im Geiste kommt aber ein Punkt, wo die Erscheinung vollkommen ihrem Wesen entspricht. Das ist der absolute Geist, der aber eben darum nicht jenseits der Erscheinung, des Werdens fällt, weil dann eben Erscheinung und Wesen sich nicht decken würden, sondern das höchste Wesen, das caput mortuum der Abstraktion, zum Absoluten, also nach Rosenkranz zu Gott, gemacht würde. Gerade dadurch würde das Absolute nur Substanz, das Kollektivum der Menschheit, daß es die Erscheinung von sich ausschlösse. Weil es auch Subjekt ist, fällt es in die Erscheinung; und weil seine Erscheinung dem Wesen adäquat ist, so ist es das absolute Subjekt. Das ist freilich nicht Ein Subjekt neben allen andern, sondern das Subjekt, das in jedem erscheinenden das absolute ist. Religiös ausgedrückt: Ohne den Menschen ist Gott nicht Gott; Gott ist Mensch geworden, und zwar von Ewigkeit her. Daher sagt Angelus Silesius:

Sein Wesen helf ich ihm, wie er das meine tragen.

Das Werden ist also nicht aus dem Absoluten ausgeschlossen; es ist aber ein ewiges Werden, wie schon Heraklit wußte. Und dieses Werden fällt nur in die Entwickelung des einzelnen Subjektes, in welchem das allgemeine erscheint; die in der Zeit stehende Entwickelung

des Allgemeinen hebt sich aber in ihrer Vollendung selbst als etwas Zeitliches auf.

Wenn Kunst, Religion und Wissenschaft noch nicht das absolute Absolute, sondern nur das relative, erscheinende Absolute sind, warum schließt denn Rosenkranz seine Encyklopädie mit dem erscheinenden Absoluten, nicht mit dem absoluten Absoluten? Er hat damit seine Philosophie nicht zu Ende gebracht, das Letzte, Beste, die Gottheit, weggelassen. Wir erfahren von Gott nur, daß er Gott ist, — dieses identische Urteil: nicht einmal, daß er der absolute Geist sei; denn das ist der Mensch, der erscheinende Geist ja auch, — wir erfahren also von unserem Freunde nicht Gottes differentia specifica. Rosenkranz wirft uns nur das Wort „Theologie", sein Wort des Rätsels, hin, läßt unseren Blick aber dahinter auf ein leeres Blatt fallen. Der Gegenstand der Theologie, der Rosenkranzische Gott, von dem der Mund so voll genommen wird, ist schlimmer, als die selige Ruhe der feinsten Atome in den Intermundien Epikurs: schlimmer, als das Unbewußte einer modernen „Philosophasterei," er ist das reine Nichts, — der „Nihilismus atheistischer Doktrinen", wie es gegen andere im erwähnten Anhang heißt. Denn vielmehr das, was natur- und geschichtsfrei in ewiger Gleichheit mit sich existiert, ist das Nichts durchdringende Subjekt, das nur rein bei sich bleibende A=A. So ist der Theismus, ohne es zu wissen und zu wollen, in sein gerades Gegenteil, den Atheismus dialektisch umgeschlagen. Wenn Jacobi (Werke, Bd. III, S. 199—201; vergl. S. 345 flgg.) von der Fichte-Schellingschen Philosophie sagte, daß, wenn man früher nicht mehr an Gespenster glaubte, so jetzt nur noch an solche, — so ist der Gott des Theismus eben selber dies nur Gespensterhafte.

Mit vollkommenem Wissen und Wollen tritt dagegen Strauß in seinem letzten Elaborate, das er selbst „ein Bekenntnis" nennt: „Der alte und der neue Glaube", in diese Kontroverse ein. Die höchste Idee ist, nach ihm, „das gesetzmäßige, lebens- und vernunftvolle All", als „ein Sein im Werden, ein Bleibendes im Wechsel," — also sicher kein Gespenst; und er fordert daher für sein „Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott". Um der transscendenten Subjektivität im Absoluten zu entgehen, verwirft er aber die absolute Subjektivität überhaupt, auch als eine immanente. Dem Absoluten kann Strauß nicht einmal mehr nur den Charakter des Geistes überhaupt belassen: es ist sogar nicht einmal das Sammelindividuum der Menschheit, da er diese ja „aus elenden tierischen Anfängen", dem Affen nämlich, stammen läßt; das Absolute ist ihm lediglich die Sammlung

aller Dinge. So können wir diese Lehre, welche das allgemeine, die Gattung zum Höchsten macht, allerdings mit Rosenkranz Pantheismus nennen, den Strauß selbst aus dem Empirismus und dem Materialismus ableitet. Wenn ihm so der absolute Geist abhanden gekommen ist, so macht er, im geraden Gegensatze zu Cieszkowski und Rosenkranz, den objektiven Geist zum absoluten. Den Inbegriff der Religion und ihres Kultus findet er, wie Kant und Fichte, im Reiche der Sittlichkeit, worin Eigentum, Familie, die Stellung eines reichen begüterten Adels mit innerhalb gewisser Schranken unzersplittert erhaltenem Besitz, ein mäßiger Zensus beim Wahlrecht, nationale Völker, die konstitutionelle Monarchie, obgleich in ihr „etwas scheinbar Absurdes" enthalten, Todesstrafe, wenigstens für vorbedachten Mord, Menschenracen, Kriege, Dichter und Musik figurieren.

Wir aber werden das wahrhafte, und darum eben auch erscheinende, nicht gespensterhafte Absolute vielmehr in dem Absoluten, Alles durchdringenden Subjekte erblicken, das allerdings im wechselnden Werden ein bleibendes Sein darstellt. Nicht natur- und geschichtsfrei, sondern mitten in diese beiden Zweige der Wirklichkeit hineingestellt, erkennt das einzelne Subjekt, ungeachtet des unaufhaltsamen Strömens aller dieser Erscheinungen, das ewig Wahre, Gute und Schöne aller Zeiten und Völker. In allen mannigfaltigen Formen der Kunst, der Religion, und der Philosophie, als der wahren Wissenschaft, erfaßt es sein eigenes Wesen oder die absolute Subjektivität als das allgemeine Selbst, in dem das einzelne Selbst sich als ein verschwindendes zugleich wiederfindet, und insofern mit ihm versöhnt, sein unsterbliches Leben sich vorausnimmt. Dieses in allen vergänglichen Selbsten selber dauernde Selbst, ihr besseres Selbst, habe ich „Die ewige Persönlichkeit des Geistes" genannt, deren „Epiphanie" ich in den drei Dialogen, welche diesen Titel führen, verkündete.

Der ſpekulative Theismus

als

metaphyſiſch-religionsphiloſophiſches Syſtem.

Christian Hermann Weiße.

Sein Leben und seine Schriften.

Es könnte bezweifelt werden, ob ein Denker wie Weiße, der so ganz und gar auf spekulativem Standpunkte steht, in eine Darstellung der „Philosophie der Gegenwart" hineingehört. Ein solcher Zweifel würde indes ohne jede Berechtigung sein. Denn nicht nur gehört Weiße, der erst vor zwei Dezennien (am 19. September 1866) gestorben ist, zeitlich noch derjenigen philosophischen Periode an, deren Schilderung Aufgabe dieses Bandes sein soll, sondern auch seine Wirksamkeit reicht bis in unsere eigenste Gegenwart noch hinein. Wie denn auch eine Reihe von Schülern und Anhängern Weißes unter den Philosophen und Theologen, Rudolf Seydel in Leipzig, Moritz Carriere in München u. A.) noch jetzt an deutschen Universitäten in seinem Geiste lehren.

Weiße nahm seinen Ausgangspunkt von Hegel und dessen dialektischem Pantheismus und gehörte, wie oben ausgeführt wurde, ursprünglich der äußersten rechten Seite der Hegelschen Schule an. Bald aber gewann in seinem Denken in Anlehnung an Schelling die Tendenz der Transscendenz an Übergewicht über die der Immanenz, und in der Schrift „Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft" (1829) nimmt seine Differenz von Hegel eine sehr deutliche Gestalt an. Dies hat auch der geistvolle und originelle Göschel, der Hegel allerdings viel näher stand, sofort erkannt und darauf in seiner Schrift „Monismus des Gedankens" (1832) repliziert. Doch wäre es irrtümlich, anzunehmen, daß unser Denker sich nun von dem Kern der Weltanschauung, die ihn einst so ganz gefangen nahm, vollkommen befreit hätte. Aus dem dialektischen Begriffsnetz hatte er allerdings seinen Kopf gezogen, aber er hing doch, wie jedes seiner späteren Werke zeigt, mit unsichtbaren Fäden mit dem Zentrum der Hegelschen Entwickelungslehre zusammen. So kommt es, daß der Begründer des spekulativen Theismus, dessen ganzes Bemühen fortan dahin gerichtet ist, die christ-

lichen Heilswahrheiten spekulativ umzudeuten, immer und immer wieder „immanente“ Anwandlungen hat.

Was Weiße der Hegelschen Spekulation zum Vorwurf gemacht, daß sie als logisches Netz nur die Möglichkeit, nicht aber auch schon die Wirklichkeit des philosophischen Wissens darbiete und daß zu letzterem noch ein empirisches Element der Erfahrung, sowohl der äußeren wissenschaftlichen, als auch der inneren religiösen Erfahrung hinzukommen müsse, glaubte er nun in seinen eigenen Arbeiten vermieden zu haben. Und diese Arbeiten, welche von einer mächtigen spekulativen Geisteskraft ihres Verfassers ein bedeutsames Zeugnis ablegen, sind wichtig genug, um hier eine kurze Analyse derselben zu rechtfertigen

Nach zwei Richtungen hin hat Weiße die Prinzipien des spekulativen Theismus einer spezielleren Ausführung unterzogen: im Gebiete der Ästhetik und der Religionsphilosophie. Thatsächlich bewegen sich auch seine beiden Hauptwerke: „Das System der Ästhetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit“ (2 Bde. 1830) und die 25 Jahre später erschienene „Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums“ (3 Bde. 1855—62) auf den genannten Gebieten.

Rudolf Seydel*), ein Schüler und Anhänger Weißes, giebt von dem letztgenannten Hauptwerke folgende Inhaltsanalyse: „Die Gottheit ist dreieinig in einer Person. Sie ist die eine Urpersönlichkeit, deren Wesenshintergrund die Urgesetze und Grundformen reiner Möglichkeit bilden, (göttliche Vernunft, Gott-Vater, Gegenstand der Metaphysik), deren inneres Leben in unendlicher Herrlichkeit und Gestaltenfülle den zukünftigen Schöpfungen vorspielt (göttliche Phantasie, oder Gemüt der Gottheit, Gott-Sohn), und deren Gesamtcharakter und Wesensabschluß durch den Liebewillen bezeichnet ist, der von Gott zur Schöpfung überleitet (Gott-heiliger-Geist). Nur in der ersten dieser Hypothesen ist absolute Notwendigkeit, der, wie alles Wirkliche, so auch das wirkliche Leben der Gottheit, ihr Leben in den beiden anderen Hypostasen, unterworfen ist: es ist das die Notwendigkeit der Gesetze und Formen, durch welche Möglichkeit und Unmöglichkeit bestimmt ist. Alles Wirkliche aber als solches geht aus spontanen oder freien Akten hervor, auch Akten, welche auch hätten nichtsein, nichteintreten können, deren Eingetretensein wir also nur aus Erfahrung wissen. In der zweiten göttlichen Hypostase herrscht Spontanität, d. i. unbewußte Freiheit, wie in der organischen Kreatur, in der dritten bewußten Freiheit, Freiheit im engern Sinne, wie in der menschlichen, überhaupt der

*) Vgl. Zeitschr. f. Phil. Bd. 49, 1866.

geistigen Kreatur. Die unorganische Kreatur, in welcher der Mechanismus, die mathematische Notwendigkeit herrscht, ist ebenso ein Abbild der ersteren Hypostase der Gottheit."

„Auch dem Gotte ist nur das Mögliche möglich. Schöpfung ist aber nur möglich durch Freilassung und Hervorlockung von Kräften, zunächst einer einheitlichen Urkraft, der Materie, welche dann ihre eigenen Gesetze unabänderlich einnehmen und welchen, wenn sie sich zum Bösen wenden wollten, auf Zeit auch das Widergöttliche gelingen konnte. Daß das letztere eingetreten, zeigen die verwüstenden Katastrophen des planetarischen Lebens, zeigen die unheilvollen, häßlichen, grauenhaften Erscheinungen der organischen Natur, zeigt vor allem die menschliche Sünde und Verblendung und ihre Wirkung in der Geschichte der Menschheit. Der schöpferische Gotteswille vollzieht daher die Schöpfung, die als eine fortgehende gedacht werden muß, in einem andauernden Kampfe, welcher nur in der von einem zukünftigen Leben zu hoffenden Scheidung des Bösen von dem Guten, Vernichtung des Ersten, unendlicher Steigerung des Andern, sein Ziel und Ende finden kann. Darin, daß eine Schöpfung mit solchem Endziele nur durch Setzung freier Wesen möglich war — da alle Wirklichkeit nur aus Freiheit hervorgehen kann, alles Dasein ursprünglich auf freier Selbstsetzung beruht — also nur unter Inkaufnahme der Möglichkeit des Bösen, darin liegt die allein befriedigende Theodicee."

„Alle Thaten Gottes in der Menschengeschichte, alle seine in das Menschenherz einkehrenden Wirkungen sittlicher Wiedergeburt, geistiger Erleuchtung, erweckender Berufung sind Akte jenes schöpferischen Kampfes. Der von der Gottheit durch solche Einwirkung und freies Entgegenkommen der Kreatur Wiedergeborene ist ein Kind, ein Sohn Gottes und er darf des ewigen Heils in persönlicher Unsterblichkeit gewiß sein, sei es, daß in geringerem oder höherem Grade die Wiedergeburt in ihm mächtig geworden, sei es, daß das geläuterte Innere seines Gemütes noch Schlacken des Irrglaubens an sich trage oder nicht. Das vor Gott Rechtfertigende ist das fromme sittliche Gemüt, nicht die Übereinstimmung mit diesem oder jenem Glaubensbekenntnis oder die Anerkennung einer fremden Heilsthat: so ist das Heil auch den Heiden gewiß, die ihre Seele vertrauensvoll an ihren Gott knüpften und ihren selbstischen Willen ihm zum Opfer brachten."

„Einer aber unter den in jenem Sinne Gotterzeugten hat das volle und ganze Heilsleben dargestellt durch Lehre, Leben und Tod: Jesus von Nazaret; seine Gestalt in uns aufnehmen, seinen Lebens-

und Geistesgehalt zu dem unserigen machen, mit ihm unsere Selbstsucht kreuzigen, damit der Gottmensch in uns auferstehe in der köstlichen Fröhlichkeit der „hellgeborenen Joviskinder" — dies ist fortan Eins mit dem Suchen und Finden des Heils. Der Gottmensch, Gottes Sohn und Sohn des Menschen zugleich, wie wir alle es sein sollen und können, ist der vollkommene Mensch, das wiederhergestellte Ebenbild Gottes, d. i. das der Schöpfung abgerungene Nachbild jenes Vorbildes, welches vor der Schöpfung in Gott war. Wie in Gott der sittliche Gehalt, das Wollen des Guten die herrschende Macht ist, so auch in seinem Ebenbilde. Nicht in dem reinen Wissen, wie Hegel, nicht in der Kunst, wie Schelling, nicht in dem genießenden Andachtsgefühl, wie Schleiermacher wollte, erreicht der Mensch und die Menschheit den höchsten Zustand, sondern ein Wollen und Wirken der Liebe ist Ausgang und Ende alles Göttlichen, in schöpferischem Auswirken seligen Daseins ist allein Seligkeit."

Was zwischen den beiden genannten Hauptwerken Weißes liegt, ist nun eine Reihe von Schriften, in denen er teils orientierend inbezug auf seine eigenen metaphysischen Überzeugungen verfährt, teils in die Diskussion der philosophischen Zeitfragen eingreift. Zu dem letztern gehört: „Über das Verhältnis des Publikums zur Philosophie um den Zeitpunkt von Hegels Abscheiden" (1832) und „Das philosophische Problem der Gegenwart" (ein Sendschreiben an J. H. Fichte 1842). Weniger polemisch und mehr im Tone ruhiger Entwickelung verhält er sich in der „Idee der Gottheit" (1833), eigentlich ein Bruchstück, aber eine ungemein tiefsinnige Arbeit. Es ist dies der in großen Linien gehaltene Entwurf einer Religionsphilosophie, an welche der Verfasser später einen zweiten Teil hinzufügen wollte, der die Entwickelung der geschichtlichen Religionsformen enthalten sollte. In den „Grundzügen der Metaphysik" (1835) weicht er nun gänzlich von der Hegelschen Einteilung ab. Zwar verfährt Weiße noch trichotomisch; aber an Stelle der Gliederung in die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes ist bei ihm getreten: die Lehre vom Sein, vom Wesen und von der Wirklichkeit. Die Lehre vom Sein wird wesentlich vom Gesichtspunkt der Zahl behandelt und stellt sich als eine Art Mathematik des Seins heraus; die Lehre vom Wesen, in deren Mittelpunkt die Erörterungen über den Raum stehen, fällt mit der spekulativen Physik zusammen und die Lehre von der Wirklichkeit, deren Kern der Begriff der Zeit ist, bildet eine Art von Organik oder Philosophie der höheren Organismen. Hier ist nun überall das Bestreben sichtbar, das System des absoluten Idealismus in eine

„positive" Philosophie umzuwandeln, in der ebensowohl die Forderungen der positiven Wissenschaft als die Bedürfnisse der Religion, insbesondere der christlichen, befriedigt werden sollten. Als Gegenstück gegen Strauß' „Leben Jesu" ließ dann noch Weiße eine zweibändige „Evangelische Geschichte" (1838) erscheinen, in welcher er darauf ausgeht, das historische Christusbild aus dem Nebel, welches Tradition und Dogma im Laufe der Jahrhunderte um dasselbe gewoben, in seiner urbildlichen Reinheit herzustellen. Hierbei wird die alte Logoslehre in dem Sinne umgebildet, daß in Christus nur der innerweltliche Gott, der bereits vor der geschichtlichen Erscheinung Jesu, im Leben der Menschheit gewirkt habe, zum Selbstbewußtsein und zur individuellen Persönlichkeit gelangt sei.

Weiße hat außer den oben genannten größeren Werken noch eine Anzahl kleinerer Arbeiten veröffentlicht, teils in der von ihm und Immanuel Hermann Fichte (dem jüngeren) begründeten „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", teils in anderen, insbesondere theologischen Zeitschriften. Hierzu kamen eine Reihe von Gelegenheitsarbeiten, teils philosophischen (wie über den ältern Fichte), teils historisch-philosophischen, teils ästhetischen Inhalts. Professor Rudolf Seydel hat die letzteren unter dem Titel „Kleine Schriften zur Ästhetik und ästhetischen Kritik" (1867) herausgegeben. Ebenso hat derselbe Gelehrte Weißes Nachlaß, bestehend in einer „Psychologie und Unsterblichkeitslehre" (1869) und in einem „System der Ästhetik" (nach dem Kollegienhefte letzter Hand 1871) publiziert.

Der äußere Lebenslauf Christian Hermann Weißes war ein stilles und in sich gekehrtes Denker- und Gelehrtenleben im strengsten Sinne des Wortes. Er wurde am 10. August 1801 geboren, einer alten Leipziger Gelehrtenfamilie entsprossen. Sein Vater war ein hervorragender Rechtsgelehrter, sein Großvater der als Fabel- und Lustspieldichter bekannte Zeitgenosse Lessings. Wie Kant in seiner Vaterstadt Königsberg so hat auch Weiße von der Geburt bis zum Tode in Leipzig ununterbrochen gelebt. Hier wurde er auf dem Nikolai-Gymnasium zur Universität vorgebildet, wo er seit 1818 erst dem Studium der Jurisprudenz, später aber mit großem Eifer philosophischen, ästhetischen und historischen Studien sich ergab. Im Jahre 1823 habilitierte er sich und jetzt erst suchte er ein tieferes Eindringen in die Systeme Hegels und Schellings, welch letzterer später allerdings einen mächtigen Einfluß auf ihn gewann. Zur ordentlichen Professur gelangte er erst im Jahre 1845, von welchem Zeitpunkte an er, nachdem

er vorher acht Jahre hindurch (seit 1837) seine Lehrthätigkeit an der Universität unterbrochen hatte, an der genannten Hochschule bis zu seinem Tode im Jahre 1866 wirkte. Einigermaßen beengt wurde diese seine Lehrthätigkeit allerdings durch das Vorherrschen der Herbartschen Schule, welche durch ihre hervorragendsten Vertreter, wie Drobisch, Hartenstein und Strümpell, lange Zeit hier tonangebend war. Zu Weißes hervorragenden Schülern gehört außer Rudolf Seydel auch noch Hermann Lotze, hauptsächlich aber eine Anzahl bedeutender Theologen wie Sulze, Lipsius u. A. Diese seine Schüler hingen an dem tiefsinnigen und gemütsvollen Mann mit unbegrenzter Verehrung, und es ist gewiß ein Ausfluß dieser Verehrung, wenn Seydel glaubt, daß die „Geschichte der Philosophie künftig nicht mehr von einem Auseinandergehen der deutschen Spekulation nach Hegels Tode, von einem der Herrschaft dieses Großen nachfolgenden Diadochenreiche erzählen wird, sondern sie wird in der Darstellung der obersten Entwickelungsreihe des deutschen Denkens, ebenso wie Fichte auf Kant, Hegel auf Schelling, so auf Hegel Weiße folgen lassen, der unter voller Verwertung des von den Vorgängern geleisteten, in organischer Kontinuität der Anknüpfung an dieselbe aus dem Kantischen Kriticismus und pantheistischen Idealismus der Nachfolger Kants das System des ethischen Theismus herausarbeitete."

Weiße gehört in der That zu denjenigen bedeutenderen deutschen Philosophen des 19. Jahrhunderts, welche auf spekulativem Grunde und mit dem ganzen Ernste einer tiefangelegten sittlichen Persönlichkeit eine Vermittelung zwischen Philosophie und Theologie anstrebten. Hierfür besaß Weiße den vollen Beruf, insofern er nicht nur ein Denker von außerordentlich scharfem Abstraktionsvermögen von einem lebendigen der Welt der Wirklichkeit zugewandten Sinne und von einem in das Wesen der Dinge eindringenden Tiefsinn war, sondern auch eine respektable theologische Gelehrsamkeit besaß, wie seine die Geschichte und die Dogmatik des Christentums betreffenden Schriften bezeugen. Daß Weiße bei diesen seinen Vermittelungsversuchen von vornherein von philosophischer, wie von theologischer Seite auf Widerspruch stoßen mußte, ist erklärlich. Aber er ließ sich durch den Vorwurf des „Gnosticismus", den man ihm machte, nicht abhalten, auf der einmal gewonnenen Basis und aus einer unerschöpflichen Ideenfülle heraus und seine metaphysisch-religionsphilosophische Gottes- und Weltanschauung nach allen ihren Teilen auszugestalten. Hierbei bildet natürlich die Gottesidee den Mittelpunkt und ihre wesentlich dreiheitliche Auszweigung, repräsentiert durch die Ideeen der Wahrheit, Schönheit und Güte und entsprechend

den philosophischen „Organen“ zu ihrer Erfassung, der Vernunft, dem Gemüt und dem Willen, findet in den drei Hauptteilen seiner Philosophie als das logisch, ästhetisch und ethisch Absolute ihre Behandlung.

Das Dasein und die Persönlichkeit Gottes.

(Aus dem Sendschreiben an J. H. Fichte: „Das philosophische Problem der Gegenwart.“)

Wenn ich im obigen Ihre Ansicht über das Hegelsche System, oder bestimmter, Ihre Ansicht über den Grund der in diesem Systeme enthaltenen Irrtümer bekämpfte, so habe ich damit, ich darf es weder Ihnen, noch mir verhehlen, zugleich auch den Versuch bekämpft, den Sie gemacht haben, unter Voraussetzung derjenigen Zugeständnisse, welche Sie demselben zu machen sich bewogen fanden, zum Theismus, zum Begriffe eines persönlichen, außer- oder überweltlichen Gottes zurückzulenken. Der Nerv des Beweises für die Wahrheit eines solchen Gottesbegriffes beruht bei Ihnen — Sie werden es nicht in Abrede stellen — auf der Voraussetzung eines von der Betrachtung des ontologischen Prius, des Systems der Kategorieen unabhängig, auf rein erkenntnistheoretischem Wege aufgefundenen Absoluten. Ohne die Hinzuziehung eines solchen Absoluten vermögen Sie eingeständlicher Weise wieder den dialektischen Prozeß der Kategorieen in Gang zu bringen, noch ihn in einem höchsten Begriffe, der, nach Ihnen, eben der Begriff des persönlichen Gottes selbst sein soll, abzuschließen. Für mich fällt nicht nur jene Voraussetzung weg, sondern ich kann es auch, nach dem, was ich von der Natur der Sphäre des absoluten Prius erkannt zu haben glaube, nicht anders, als in der Ordnung finden, daß der Begriff des persönlichen Gottes nicht in ihr enthalten ist. Der genannte Begriff, auf Ihre Weise oder auf irgend eine ähnliche Metaphysik hineingetragen, kommt mir selbst unter die Rubrik jener rationalistischen Hypostasierungen der Kategorien zu stehen, welche sich, wissenschaftlich betrachtet, von der Hegelschen Hypostasierung des Systems der Kategorien nur durch den Partikularismus unterscheiden, mit dem sie an bestimmten einzelnen Kategorieen haften und folgerechterweise die Bedeutung der übrigen, die immanente Absolutheit in ihnen verkennend, zu einer bloß relativen herabsetzen. Die Natur

solcher Hypostasierungen wird dadurch nicht verändert, daß sie, zu einer Zeit auftretend, wo der höhere Standpunkt bereits gewonnen ist, die Ergebnisse desselben auf synkretistische Weise in ihr Bereich herüberzuziehen, oder sich damit zu verschmelzen trachten. So scheint mir, was den spekulativen Kern Ihrer Lehre, das eigentlich Wesentliche Ihres philosophischen Prinzips betrifft, wenn ich offen reden soll, sowohl die erkenntnistheoretische, als die metaphysische Vermittlung desselben in der bestimmten Gestalt, wie Sie die eine und die andere gegeben haben, eine äußere Zufälligkeit, jene durch ihr Verhältnis zur Wissenschaftslehre, diese durch das zur Hegelschen Logik bestimmt. Ihr Gottesbegriff, eine Hypostasierung, wie ich zu urteilen nicht umhin kann, des ontologischen Begriffs der Zweckbeziehung, oder näher der Zwecksetzung, der zwecksetzenden Macht, würde sich unbeschadet seiner überzeugenden Kraft, wie Sie ja selbst anerkennen, auch in anderer Weise für die denkende Erkenntnis vermitteln lassen, und ist auch schon mehrfach in anderer Weise für dieselbe vermittelt worden. Dem Hegelschen System, dem vollendeten Rationalismus gegenüber, zeigt dieser, so wie jeder andere partikuläre Rationalismus seine Unmacht dadurch, daß er auf dessen Betrachtsweise, auf dessen Dialektik einzugehen unwillkürlich sich genötigt, eben bei diesem Eingehen aber sich mit seinem Begriffe des Absoluten auf den Standpunkt einer bloßen Reflexionserkenntnis zurückgedrängt sieht.

Nicht minder, wie gegen die Art und Weise Ihrer eigenen Rückkehr zum Theismus, muß ich auch gegen die Art und Weise mich erklären, wie Sie, zwar nicht den Theismus selbst, aber doch einen Ansatz zum Theismus, eine angeblich dem Urheber des Systems nur zum Ruhm gereichende Inkonsequenz gegen das eigene, pantheistische Prinzip, in das Hegelsche System hineintragen. Daß Sie in den Kategorieen, welche den Schluß der Hegelschen Logik und den Übergang zur Naturphilosophie bilden, in dem „Sich wissen“ und „Sich anschauen“, besonders aber in dem „Sich entschließen“ und „Sich frei aus sich entlassen“ der absoluten Idee, — daß Sie in diesen, von Hegel selbst mit klarem wissenschaftlichen Bewußtsein schlechthin nur auf die logische Idee als solche, keineswegs mit einer sich selbst unklaren Halbheit auf ein „zur halballegorischen Objektivität hinaufgeschraubtes Analogon von Persönlichkeit“ bezogenen Ausdrücken dennoch „halb wieder verschluckte Andeutungen“ einer absoluten Persönlichkeit in Ihrem Sinne, d. h. einer solchen, der eine Realität anderer Art, als die rein logische zukommen würde, erblicken wollen, habe ich bereits im obigen angemerkt. Nicht allein diese, von Ihnen durchaus nur als ein Tadel

vorgebrachten Äußerungen meine ich indessen hier. Ich muß nicht minder in Hegels Namen auch das Lob ablehnen, welches Sie in einem spätern Zusammenhange ihm wegen seiner, freilich nur partikulären und deshalb inkonsequenten, „Erhebung aus der Weltimmanenz Gottes zur Transscendenz“ gezollt haben. Solche Erhebung wollen Sie nämlich darin finden, daß er „die Begriffe der christlichen Heilslehre von der Versöhnung, der Wiedergeburt u. s. w. nicht als einen bloß theoretischen Vorgang, sondern alles Ernstes als einen realen betrachtet.“ Wer dies thue, meinen Sie, wer „die christliche Lebensthatsache anerkenne, und damit einen göttlichen Geist, aus dem Grunde erneuernd und umgestaltend den menschlichen“, der könne „ohne theoretische Inkonsequenz handgreiflichster Art keinen bloß pantheistischen Gott mehr haben.“ Dieser Geist „könne nicht mehr einer Art und einer Reihe gedacht werden mit den weltgeistigen Bethätigungen im Menschen, wie vermöchte er sonst sie zu unterwerfen?“ — Dies alles könnte, für sich betrachtet, recht wohl noch in Hegels eigenem Sinne gesagt sein, der sich bekanntlich auf das Schärfste gegen die Verwechslung seiner Lehre mit dem von ihm so genannten Pantheismus, mit der unmittelbaren Gleichsetzung des göttlichen Geistes und des Welt- oder Menschengeistes erklärt hat. Aber wenn Sie hinzufügen: dieser Gott könne dem Weltgeiste selbst nur der jenseitige sein, und wenn aus dem übrigen Zusammenhange Ihrer Betrachtung erhellt, daß es Ihnen eben nur auf diese Folgerung, die der Jenseitigkeit Gottes, ankommt: so ist nicht nur gegen die Voraussetzung, daß Hegel wirklich, sei es bewußt oder unbewußt, diese Folgerung gezogen habe, sondern auch dagegen Protest zu erheben, daß sie in der That mit unabweislicher Konsequenz aus jenen Prämissen sich ergeben soll. Denn mit ganz gleichem Rechte, wie aus der durch die sittliche Wiedergeburt hervorgerufenen Richtung des Menschen auf das Übersinnliche, könnte man schon aus dem einfachen Dasein des Geistes auf ein überweltliches Prinzip schließen wollen; der Geist als solcher verhält sich gegen die Natur nicht minder transcendent, wie der sittlich wiedergeborene Geist zu dem natürlichen Geiste. Jene durch das Christentum zum sittlichen Bewußtsein gebrachten Thatsachen des höheren Geisteslebens konnte Hegel, ohne irgend über sein Prinzip der Immanenz hinauszugehen, in ihrer absolut realen Bedeutung anerkennen; nicht minder, wie er die absolut reale Bedeutung der geistigen Thatsache des Glaubens an die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi anerkennen konnte, ohne darum dem Gegenstande dieses Glaubens auch eine äußerliche sinnliche Realität zuzuschreiben.

Deutungen der Art, wie die hier angeführten, hätte man um so weniger von Ihnen erwartet, je näher sie in ihrer Tendenz und in den Trugschlüssen, die ihnen zum Grunde liegen, mit jenen zusammentreffen, in denen sich ehemals die jetzt sogenannte „rechte" Seite der Anhängerschaft Hegels gefiel, welche Sie doch sonst mit so glücklichem Erfolge bekämpft haben, und gegen die Sie auch jetzt der „Linken" das Verdienst der richtigern Interpretation ihres Meisters zuerkennen. Hegel bedarf dieser Deutungen nicht, um vor den sittlichen Vorwürfen, die sich so leicht an die Beschuldigung des Pantheismus knüpfen, geschützt zu bleiben; wissenschaftlich ließe sich ihm der Pantheismus ohnehin nur insofern zum Vorwurfe machen, insofern es für alle Philosophie ein Vorwurf wäre, nicht von vorn herein zur höchsten Stufe des spekulativen Erkennens hindurchgedrungen zu sein. Wohl aber bedarf die weiter vorschreitende Philosophie einer klaren Einsicht in den wirklichen Begriffsgehalt jenes sogenannten Pantheismus, um die Stelle nicht zu verfehlen, wo sie die wissenschaftliche Berichtigung desselben anzuknüpfen hat. Darum mögen folgende Andeutungen über den wahren Sinn der Hegelschen Gotteslehre und über das Verhältnis, in welches sich dieselbe zum Begriff der Persönlichkeit Gottes setzt, hier noch ihren Platz finden. — Zuerst fordere ich von jedem, der sich diesen Sinn verstanden zu haben rühmen will, und weiß mich berechtigt, es zu fordern, daß er sich in den Standpunkt zu versetzen wisse, wo dem Denker als das Wahre im eigentlichen, strengen Wortsinn, als das allein wahrhaft Seiende nur dasjenige erscheint, was aller zeitlichen Bewegung und Veränderung, allem Entstehen und Vergehen nicht seiner selbst nur, sondern auch aller seiner Momente schlechthin entnommen ist, also, nach Hegel, das Logische. Ich weiß wohl, wie selten diese Forderung sich in ihrer ganzen Strenge auch bei den Anhängern Hegels erfüllt findet, wie sehr selbst unter diesen jene laxere Ansicht Platz gegriffen hat, nach welcher die logische metaphysische Idee nur die „von der Wirklichkeit abstrahierte reine Bewegung des Denkens" sein soll*). Allein ich kann nicht umhin, hier jede Nachgiebigkeit gegen den natürlichen Menschenverstand, welcher sich freilich gegen die Gewalt, die ihm der rationalistische

* Vatke, „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade" (1841 . Ich führe absichtlich die Worte eines Jüngers an, der zu den treuesten und zugleich zu den streng wissenschaftlichen gehört; von den zahlreichen Bekennern des neuerdings so beliebt gewordenen popularisierten Hegelianismus versteht es sich ohnehin, daß an jene strenge Auffassung der Bedeutung des Logischen bei ihnen nicht zu denken ist.

Standpunkt anthut, auf alle Weise zu sträuben nicht unterläßt, als ein Herausfallen aus dem Prinzip als solchem, als ein Mißkennen seiner spekulativen Bedeutung anzusehen. Wer in Hegel solche Halbheiten der „Abstraktion" hineinträgt, wer irgendwie Anstand nimmt, in seiner Nachfolge mit der Vernichtung alles Zeitlichen, aller zeitlichen Wirklichkeit Ernst zu machen; dessen Verfahren in bezug auf Hegel ist nicht im mindesten ein anderes, als, nach Hegels eigener, ausführlicher Nachweisung*), Jacobis in bezug auf Spinoza. Denn auch von Hegels System gilt buchstäblich, was Hegel dort vom Spinozischen sagt, daß jede Zeile in ihm den Satz, daß Zeit und Succession bloße Erscheinung ist, zu einer Trivialität macht. Nicht das Logische, das Außer- oder Überzeitliche ist nach Hegel eine Abstraktion von der zeitlichen Wirklichkeit, sondern gerade umgekehrt die Zeit ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung „eine Abstraktion, die in einer ewigen Idee gemacht wird." Damit entsteht denn freilich auch für sein System das „Unglück, daß in der höchsten Idee, in der Idee des Ewigen die Endlichkeit und Succession verloren geht". Aber wie wenig Hegel solches Unglück scheute, hat er dadurch bewiesen, daß er die Wirklichkeit des Geistes als der Zeit und dem Raume nach durchaus begrenzt zu setzen keinen Anstand nahm. Wenn dieser Konsequenz gegenüber neuerlich wieder Strauß und Vatke, um besagtem „Unglück" zu entgehen, die im alten Rationalismus so hoch gefeierte Unendlichkeit des geistigen und sinnlichen Universums in Zeit und Raum hervorgesucht haben, so hat Hegel dafür zum voraus das Gleichnis in dem „bekannten Winken der ehrlichen Reichsstadtwache" gefunden, „die dem anrückenden und Feuer gebenden Feinde zurief, nicht zu schießen, weil es Unglück geben könnte".

Also auch was den Begriff der Gottheit anlangt, muß ich, den Freunden Hegels, wie seinen Gegnern gegenüber, dabei beharren, daß die eigentliche Gestalt der Wahrheit dieses Begriffs schlechterdings an keiner andern Stelle des Systemes, als in der Logik zu suchen ist. Hegel selbst freilich, indem er aus den späteren Ausgaben der Encyklopädie die sinnschweren Worte der ersten wegstrich, welche dieser Wissenschaft, an den Schluß des Systems versetzt, die Bedeutung spekulativer Theologie zuerkennen, scheint die Härte empfunden zu haben, die in dieser Zumutung für den natürlichen Menschenverstand, dem nach der pantheistischen Weltansicht sich hinneigenden nicht minder,

*) In der bekannten Abhandlung: Glauben und Wissen oder die Subjektivitätsphilosophie ꝛc. Werke I, S. 60 ff.

wie dem nach der theistischen, liegt. Allein wir dürfen uns an diese Zaghaftigkeit, dürfen uns an die Rücksichten, die das in jener spätern Zeit dem großen Denker so nahe gelegte Popularitätsbestreben ihm abgewann, nicht kehren. Der Satz, daß das Hegelsche System keine andere Gottheit kennt, als die „absolute Idee" der Logik, steht fest für jeden, der das Verhältnis dieser Disziplin zu den übrigen des Systems richtig gefaßt hat, wie auch übrigens jene einzelnen Äußerungen lauten mögen. Dadurch wird dieses System über die Beschuldigung des Pantheismus in ganz entsprechendem, nur noch viel eigentlicherem, viel wahrerem Sinne hinweggehoben, wie nach Hegel selbst das Spinozische durch die Betrachtung, daß es eher Akosmismus, als Atheismus ist, was Spinoza zu lehren scheinen könnte. „Akosmismus" kann allerdings sogar eigentlicher, als dem Spinoza, Hegel vorgeworfen werden, weil erst er zu jener ausdrücklichen Beschränkung des strengen Begriffs der Realität, der Wahrheit, auf das im reinen Denken zu Erschöpfende fortgegangen ist, durch welche das weltliche, d. h. das in Raum und Zeit eingeschlossene Dasein von diesem Begriffe ausgeschlossen wird. Noch kein System hat so entschieden, wie das Hegelsche, alles zeitliche, räumliche Dasein zu dem im reinen Gedanken absolut gegenwärtigen in das Verhältnis der bloßen Erscheinung, der erscheinenden Existenz, zum Wesen oder zum Grunde der Erscheinung gestellt, hat so entschieden das, was in dem zeitlich-räumlichen Dasein als ein Mehreres über den reinen Gedanken hinaus gegeben ist, unter dem Gesichtspunkt, statt einer spekulativen Bejahung, der einfachen, schlechten Verneinung gebracht. Als eine solche nämlich, — nicht als eine dialektische Verneinung, die im Fortgange der spekulativen Gedankenbewegung wiederum zur Bejahung wird, sondern als die Verzweiflung an der Möglichkeit solcher dialektischen Verneinung der Verneinung in bezug auf alles, was über die Logik hinausliegt, haben wir jenes „Außer" zu nehmen, durch welches Hegel das Zeitlich-Räumliche in seinem Verhältnisse zur „Idee" bezeichnet. Eben darum aber ist der Gegensatz von Pantheismus und Theismus, wenn wir irgend diese Worte in dem sonst gebräuchlichen Sinne nehmen wollen, nicht für ihn vorhanden. Nur als Konsequenz aus seiner Lehre hat sich allerdings der Pantheismus aus ihr ergeben können, aber auch dies erst, nachdem man, die Voraussetzungen des gemeinen Menschenverstandes über die Wahrheit und Wirklichkeit der Dinge wieder aufnehmend, die Logik und die logische Idee dazu hinüber interpretiert hatte, Abstraktion aus demjenigen zu sein, was nach Hegel vielmehr das für sich Unwirkliche, Abstrakte ist.

Daß freilich auf diesen logischen Gott das Prädikat der Persönlichkeit keine Anwendung leidet, liegt eben so sehr am Tage. Hegel hat sich desselben in streng wissenschaftlichem Zusammenhange nie bedient; nur etwa gelegentlich hat er es (in welchem Sinne, werde ich sogleich zeigen) gutheißen mögen, wenn Jünger seiner Philosophie dieselbe gegen die Anklage, als vernichte sie die Persönlichkeit Gottes, verteidigten*); so wie er auch nur gelegentlich die kirchliche Lehre von der Dreiheit der Personen in Gott in Schutz nimmt, als geeignet, die Widersprüche zum Bewußtsein zu bringen, die der Verstand, wenn er den Begriff der Gottheit denken will, zu überwinden hat**). Nicht Persönlichkeit, sondern Subjektivität ist es, was er in dem bekannten Ausspruche der Vorrede zur Phänomenologie***) als die Grundbestimmung bezeichnet, durch welche sich der spekulative Begriff Gottes von dem Spinozaschen Substanzbegriffe unterscheide. Unter Subjektivität aber ist dort jene außerzeitliche, in sich zurückkehrende Bewegung des reinen Gedankens gemeint, die auch ausdrücklich als die „Bewegung des Sichselbstsetzens," die „Vermittelung des Sichanderswerdens mit sich selbst," die „reine einfache Negativität, als Entzweiung des Einfachen oder entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist," bezeichnet wird. Diese Ausdrücke können sämtlich zwar auch von dem zeitlichen Prozesse des Geisteslebens gebraucht werden, an welchen man gemeinhin zunächst zu denken pflegt, wenn von dem Hegelschen Gottesbegriffe die Rede ist. In dieser Allgemeinheit ausgesprochen bezeichnen sie aber zunächst das Wesen nur des rein logischen Prozesses, und sie wollen dort um so mehr auf diesen bezogen sein, als, was durch sie bezeichnet werden soll, das „Wahre" oder das „Absolute" schlechthin, und nur beiläufig, „Gott" genannt wird, wie wir ja ein gleiches Verfahren durchgängig auch in der Logik beobachtet finden. Das Prädikat der Persönlichkeit, auch in dem uneigentlichen Sinne, wie die Schule Hegels sich in bezug auf die Gottheit seiner bedient, kann dagegen nicht wohl ohne zeitliche Beziehungen, ohne ausdrücklichen Hinblick auf die zeitliche Wirklichkeit des Geisteslebens gedacht werden. Seine,in der Schule so beliebt gewordene, Übertragung auf den Begriff der Gottheit beruht daher, genau genommen, auf derselben Herabziehung des Hegelschen Begriffs der Wahrheit zur Vorstellung

*) Z. B. in der Recension von Göschels Aphorismen ꝛc. Werke XVII, S. 145.

**) Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Zweite Ausgabe) II, S. 238.

***) Phänomenologie des Geistes. Neue Ausg. S. 14.

des natürlichen Verstandes von der Wirklichkeit, auf welcher dasjenige beruht, was man den Pantheismus der Schule nennt. Aber wie der Pantheismus unter der vorhin angegebenen Voraussetzung als eine notwendige Konsequenz des Systems für die Draußenstehenden oder die darüber Hinausgehenden, so ist nicht minder jener Begriff der göttlichen Persönlichkeit unter derselben Voraussetzung als eine berechtigte Folgerung seiner Jünger anzuerkennen.

Was nämlich in der Schule die Persönlichkeit Gottes genannt worden ist, das ist nicht jene von Hegel behauptete und begrifflich durchgeführte logische Subjektivität des Wahren als solchen, sondern es ist die Art und Weise, wie diese logische Subjektivität im Elemente des zeitlich-räumlichen Daseins zur Erscheinung kommt. Auf diese Erscheinung der Idee im Elemente ihrer Äußerlichkeit den Namen Gottes schlechthin zu übertragen, hat der Meister der Schule selbst den Anfang gemacht; besonders in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen, von denen nicht zu leugnen steht, daß sie, und zwar wohl nicht bloß infolge eines nach außen gerichteten Popularitätsbestrebens, von der Strenge, in der das System ursprünglich den Begriff der spekulativen Wahrheit, und also auch den der Gottheit gefaßt hatte, etwas nachgelassen haben. Diese Auflockerung der alten Strenge und der unstreitige Grund, den solche in dem lebendigen religiösen Bewußtsein des Denkers, in seinem Gefühl für die Substantialität eben der zeitlichen, der geschichtlichen Erscheinung des göttlichen Geistes hat, ist von den meisten Lesern jener Vorlesungen und auch von Ihnen empfunden worden; nur wird dieselbe, meines Erachtens, falsch gedeutet, wenn man sie für eine Annäherung an den gewöhnlich so genannten theistischen Gottesbegriff hält. Im Gegenteil, von dem Begriffe eines außer- oder überweltlichen Gottes entfernt sich Hegel um so weiter, je näher er in diesen Vorlesungen an den Begriff eines zeitlichen, theogonischen Prozesses anstreift, je größere Konzessionen er, zwar nicht den gemeinen anthropopathischen Vorstellungen, wohl aber dem, ohne Zweifel echt religiösen Bedürfnisse macht, nicht nur die zeitliche Wirklichkeit als eine gotterfüllte, sondern auch umgekehrt den Begriff Gottes als einen durch die zeitliche Wirklichkeit sich erfüllenden vorzustellen. Entsprechendes gilt auch von dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit, wie ihn die Schule aus dieser schon einigermaßen modifizierten Wendung der Lehre hervorgebildet hat. Ich meine damit nicht die erst der vollendeten Verflachung dieser Lehre, wie sie neuerlich durch Strauß (der sich zu Hegel ungefähr wie Krug zu Kant verhält) zu stande gebracht ist, angehörende Vorstellung einer so-

genannten „Allpersönlichkeit," nach welcher die Persönlichkeit Gottes nur bestehen soll in der Notwendigkeit, die in der ewigen „Substanz" vorausgesetzt wird, sich die Form einer unendlichen Vielheit einzelner Personen oder selbstbewußter Individuen zu geben. Ich meine vielmehr, was man auch wohl die „übergreifende Subjektivität" der Idee in der Sphäre der zeitlichen Äußerlichkeit genannt hat, die von Hegel im strengsten Wortsinn behauptete Kontinuität aller Momente der natürlichen und der geistigen Entwickelung, die Einheit des Bewußtseins, welches nach ihm der in dem Geiste des menschlichen Geschlechts und seiner Geschichte zum Bewußtsein seiner selbst gelangende Weltgeist von der Totalität dieser Momente hat. In dieser Einheit weit mehr und weit vollständiger, als in der untergeordneten, schon durch das Auslaufen ihrer Reihenfolge in den äußerlich unendlichen Prozeß sich als der Idee noch unangemessen erweisenden Persönlichkeit der einzelnen Individuen bethätigt sich, — ich fahre fort, in Hegels Sinne zu sprechen, — die Macht der Idee über das Räumliche und Zeitliche, bethätigt sich die der Idee selbst innewohnende Gestalt der Subjektivität, der absoluten, absolut negativen Beziehung auf sich selbst in der Totalität ihrer Momente. Es ist der doppelte Sieg über ihre eigenen, innewohnenden Momente als solche, das heißt über die reinen Denkbestimmungen, die logischen Kategorieen, und über die Äußerlichkeit dieser Momente, über die in den Vorstellungen des Raumes und der Zeit gesetzte Macht des Andersseins, — es ist, sage ich, dieser doppelte Sieg, welchen die Idee in diesem Begriffe der Persönlichkeit Gottes feiert. Und wenn auch der ursprüngliche Sinn des Systems eigentlich dahin geht, daß dieser zweite Sieg an und für sich selbst in dem ersten schon enthalten ist, und daß durch ihn die Idee keinen Zuwachs an Realität gewinnen kann, daß vielmehr umgekehrt das Eingehen in die Form der Zeitlichkeit, wodurch sie diesen Sieg erringt, streng genommen ein minus von Realität in ihr zur Folge hat: so ist doch sehr erklärlich, wie, nachdem einmal auch durch die strenge Wissenschaft die Idee in diese Form hineingeführt war, gerade diese zweite Gestalt des Sieges für das natürliche Bewußtsein in den Vorgrund treten, und als die hauptsächliche und eigentlich wesentliche erscheinen mußte.

Wollen wir nach dem Gesagten den Gottesbegriff des Hegelschen Systems in einen einfachen, zugleich aber allseitig bezeichnenden Ausdruck zusammenfassen: so möge es folgender sein. Das genannte System, infolge seiner Hypostasierung des absoluten Prius oder der Totalität der reinen Denkbestimmungen, lehrt zunächst einen außerzeitlichen, insofern also schlechthin überweltlichen Gott, und schreibt

diesem Gotte, ohne schon hier den Namen der Persönlichkeit dafür zu brauchen, eine solche innewohnende Bestimmtheit zu, die, auf die Form der zeitlichen Äußerlichkeit übertragen, notwendig zu dem sich gestalten muß, was dort ausdrücklich als die absolute Persönlichkeit bezeichnet wird. Wie aber eben dieses Heraustreten in die Zeitlichkeit zugleich als eine Notwendigkeit, wo nicht in, doch an der Idee erscheint, so ist damit die Persönlichkeit als eine mit Notwendigkeit zwar nicht seiende, aber werdende Bestimmung Gottes ausgesprochen; — die Persönlichkeit, d. h. die Identität des Selbstbewußtseins des in der Zeit sich manifestierenden Geistes und seines Bewußtseins über die Totalität der ihm innewohnenden, so zeitlichen, wie außerzeitlichen Bestimmungen. — Bei diesem Ergebnisse will die Hegelsche Philosophie festgehalten sein, wenn ihre, in Wahrheit nicht gering anzuschlagende Bedeutung für die wissenschaftliche Entwickelung des Begriffes der göttlichen Persönlichkeit erkannt werden soll. Ich halte es in diesem Sinne nicht für einen gleichgültigen Umstand, daß die Schule von diesem Worte so allgemein, und zwar ausdrücklich in der hier ausgehobenen Bedeutung, Gebrauch gemacht hat. So wenig man geneigt sein mag, diesen Begriff der Persönlichkeit Gottes schon für den wahren zu erkennen, so wenig wird man, bei genauerer Erwägung, die Bedeutung eines Systemes verkennen, welches diesen Begriff als die von selbst sich ergebende Folgerung der in der Region jenes Prius, in welcher man bisher die wissenschaftliche Gotteslehre allein zu suchen pflegte, von ihm neu gewonnenen Bestimmungen erscheinen ließ.

Um nämlich das wahre Verhältnis dieser Lehre zu dem bisherigen Gottesbegriffe nicht nur der spekulativen Philosophie, sondern auch der christlichen Dogmatik, insofern die letztere Wissenschaft sein wollte, richtig zu würdigen, darf folgender Umstand nicht übersehen werden. Die Hegelsche Philosophie, wenn sie den eigentlichen Sitz des Gottesbegriffes in die Region jenes außerzeitlichen Prius verlegte, auf welches der Begriff der Persönlichkeit samt den darin enthaltenen des Selbstbewußtseins, des selbstbewußten Willens u. s. w. nur eine gezwungene, oder, wenn man lieber will, eine symbolische Anwendung leidet, hat im wesentlichen nichts gethan, als ein Grundaxiom jener gesamten Philosophie und Dogmatik befolgt und in Ausführung gebracht. Daß auf die Idee der Gottheit die Bestimmungen des Zeitbegriffes keine Anwendung leiden, dies war, von der Philosophie her, deren sich jene Dogmatik als ihres Organes bediente*), anerkannter

*) Der aristotelischen, welche bekanntlich die Zeit als das Maß der Bewegung körperlicher Dinge definiert, also sie zu einer bloß endlichen, relativen Bestimmung

Grundsatz der christlichen Glaubenslehre seit der Zeit ihrer ersten wissenschaftlichen Ausbildung, d. h. seit dem patristischen Zeitalter; er ist es geblieben auch in den Umbildungen, welche die Glaubenslehre durch den Einfluß späterer Philosophie erfahren hat. Denn alle bisherige Philosophie, insofern sie Rationalismus war, — und nur die rationalistische Philosphie war bisher die eigentlich wissenschaftliche, nur sie hat als solche einen bestimmten Einfluß auf die Ausprägung der wissenschaftlichen Glaubenslehre erlangen können, — konnte ihren höchsten und eigentlichen Begriff der Wahrheit oder des wahrhaft Seienden solange nur jenseits des Raumes und der Zeit suchen, solange unter den Prinzipien, aus denen sie diesen Begriff bildete, unter den Kategorieen oder reinen Denkbestimmungen, Zeit und Raum selbst als schlechthin notwendige Formbestimmungen der Wirklichkeit sich nicht hatten vorfinden wollen. Die Philosophie, indem sie auf diese Weise ihrem Absoluten nicht ewige Dauer, sondern schlechthin zeitlose Ewigkeit zuschrieb, that nichts, als was sich auf dem ihr angewiesenen Wege der Entwickelung von selbst verstand. Dagegen konnte freilich die Glaubenslehre sich diesen Begriff von der Philosophie nicht aufdringen lassen, ohne sich selbst Gewalt anzuthun, ohne sich in die harte Notwendigkeit zu versetzen, die Begriffe des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit, die sie sich als Prädikate ihres Gottes nicht durfte nehmen lassen, als solche denken zu müssen, die nicht als Begriffe nur, sondern auch deren realer Inhalt außerhalb des Zeitverlaufes, absolut gleichgültig gegen die großen Gegensätze von Vor und Nach, von Vergangenheit und Zukunft, sei, und das sei, als wenn er von dem gläubigen Gemüte empfunden wird. Natürlich vermochte sie dies nicht, ohne das im Denken Verneinte immer nur wieder in die Vorstellung einzuschwärzen. Obgleich durch die Enge der Theorie als anthropomorphistischer Aberglaube gebrandmarkt, blieb der Glaube an einen in der Weise des zeitlichen Vor und Nach denkenden, wollenden und handelnden Gott bestehen, solange als Glaube in seiner ganzen Kraft bestehen, bis die Zeit gekommen war, ihn auch wissenschaftlich zu begründen und zu rechtfertigen; wo er dann eben der Gährung jener spekulativen Ideeen, aus denen er neu verjüngt hervorgehen soll, eine zeitlang hat weichen müssen.

Ich darf für den Inhalt dieser Bemerkungen an sich selbst mich Ihrer

---

(wie auf ähnliche Weise auch der Raum) herabsetzt. Der platonischen Philosophie, der sich andere Kirchenlehrer anschlossen, ist die Zeit nicht einmal das abstrakte Maß der Bewegung überhaupt, sondern das durch die Bewegung der Himmelskörper empirisch festgestellte Maß.

Zustimmung umsomehr versichert halten, als ja auch Sie den Begriffen des Raumes und der Zeit eine andere Bedeutung, als die Meisten, zuerkennen, und namentlich in dem Subjektivismus der Kantischen Lehre inbezug auf diese sogenannten „Anschauungsformen" eine Hauptwurzel selbst noch der neuesten spekulativen Irrungen finden. Daß jedoch die Kantische Philosophie keineswegs die erste Quelle jenes mit den Ansprüchen der Persönlichkeit in so bedenklichem Widerspruche stehenden Begriffs der Außenzeitlichkeit des wahrhaft Seienden ist, dies werden Sie, nach einem aufmerksamen Rückblick auf die Geschichte der Philosophie und der Dogmatik leicht einräumen. In der That wurzelt dieser Begriff, oder richtiger, dieser Unbegriff, diese begrifflose Vorstellung weit tiefer, als in einem so zufälligen Mißverständnisse, dergleichen, nach Ihrer Darstellung, jenes von Kant begangene gewesen wäre. Er wurzelt in der Natur der reinen Denkbestimmungen als solcher, welche den Zeit- und den Raumbegriff selbst mit eingeschlossen, die gemeiniglich, und auch von Ihnen noch, davon ausgeschlossen werden, — das wirklich sind, wofür die bisherige spekulative und dogmatische Theologie die Gottheit ausgegeben hat: ewige in dem Sinne, daß ihre Ewigkeit nicht in der Erfüllung aller Zeit, sondern in der Gleichgültigkeit gegen alle Zeitbestimmungen besteht. In den früheren Systemen hängt diese Verwechselung der konkreten Bedeutung des Begriffes der Ewigkeit mit der abstrakten, mit der rationalistischen Hypostasierung der einzelnen Kategorieen zusammen. Die Ewigkeit, die jedes einzelne System von seinem an die Spitze des Ganzen gestellten Prinzip prädizieren durfte, trug es auf seinen Begriff der Gottheit über, der in allen diesen Systemen nichts anderes, als die mit dem noch unbegriffenen Teil des konkreten, durch das empirische Bewußtsein dargebotenen Materials zusammengeworfene Vorstellung des Prinzips selbst ist. Haben Sie dies eingesehen, — und ich darf hoffen, daß Sie sich gegen diese Einsicht, in welcher allein der Schlüssel zu den Widersprüchen der bisherigen wissenschaftlichen Gotteslehre zu suchen ist, nicht verschließen werden, — so werden Sie auch dem Hegelschen System die Anerkennung nicht versagen, daß es zuerst von allen die verworrenen Meinungen über das Verhältnis der Gottheit zum Zeitbegriffe als der metaphysischen Form der kreatürlichen Wirklichkeit auf ihre Wahrheit, auf ihren eigentlichen wissenschaftlichen Grund zurückgebracht hat. Was die Gottheit allen früheren rationalistischen Systemen an sich ist, als das ist sie (es ist erlaubt, hier zur Anerkennung des von ihm Geleisteten, Hegels eigene Formel zu brauchen) in dem Hegelschen zuerst auch ausdrücklich gesetzt, als der

vorzeitliche Grund, als das außerzeitliche Gesetz alles zeitlichen Daseins, als das diesem Dasein ebensosehr schlechthin Innerliche, wie schlechthin Äußerliche, weil einer ganz andern Sphäre des Begriffes oder der Wahrheit, als dieses Dasein, Angehörende, oder vielmehr selbst solche Sphäre Ausmachende.

Aber nicht bloß dieses negative Verdienst hat die oft genannte Philosophie um den Begriff der Gottheit, der göttlichen Persönlichkeit, daß durch sie aus den rationalistischen Voraussetzungen der bisherigen Theologie die Konsequenzen gezogen worden sind, über die sich von nun an keine Theologie, wenigstens keine philosophische mehr täuschen kann. Dieses Verdienst wäre an sich selbst ein hinreichend großes, wenn jene Voraussetzungen schlechthin nur als falsche und irrige zu betrachten wären, und in ihren Konsequenzen als solche zur Erscheinung kämen Allein jene Voraussetzungen haben auch eine Seite der Wahrheit. Sie haben solche nicht bloß an und für sich, sondern ausdrücklich für den Begriff der göttlichen Persönlichkeit, zu dessen wissenschaftlicher Begründung sie die unentbehrlichen Durchgangspunkte sind. Je weiter ein System auf der Linie dieses Durchgangs durch die verschiedenen Standpunkte des Rationalismus vorgeschritten ist, desto näher wird es der echt wissenschaftlichen Gestalt dieses Begriffes als solcher zu stehen kommen, auch dann selbst zu stehen kommen, wenn es sich für die äußerliche Vorstellung nur weiter davon entfernt zu haben scheint. In diesem Sinne darf mit Recht behauptet werden, daß die philosophische Spekulation, wenngleich ihre Spannung mit dem religiösen Glauben nie eine größere, nie eine ausdrücklichere war, doch noch nie dem wahren Gottesbegriffe, dem von diesem Glauben selbst geforderten, wissenschaftlich näher gekommen ist, als bei Hegel. Ja, die „logische Idee“ dieses Denkers ist im gewissen Sinne schon dieser Gottesbegriff. Sie ist wenigstens das erste, wesentliche Moment, die allgemeine metaphysische Grundlage desselben, wenn auch noch nicht so gefaßt, wie sie gefaßt werden muß, um von der vorstellenden Religiosität ausdrücklich als das, was sie ist, erkannt werden zu können. Daß sie es ist, dies giebt sich auf prägnante Weise darin kund, daß sie, in die Sphäre der religiösen Vorstellung, d. h. in die Sphäre des räumlichen und zeitlichen Daseins übertragen, zu ihrer unmittelbaren Konsequenz einen Begriff der absoluten Persönlichkeit hat, der, wie wenig auch darin noch der religöse Glaube die Fülle seines eigenen Inhaltes wiederfinden mag, doch unter allen von der philosophischen Spekulation bis jetzt aufgestellten Begriffen jedenfalls die erste ist, in welchem wenigstens die eine der wesentlichen Grundbestimmungen dieses Glaubens,

die Stetigkeit des Bewußtseins, welches das Absolute von sich selbst und von der Totalität des empirischen Weltinhaltes haben soll, als eine Forderung der Wissenschaft, als eine von der Wissenschaft anerkannte Wahrheit auftritt.

Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

(Aus dem Sendschreiben an J. H. Fichte.)

Unter den Philosophemen aus älterer Zeit, denen Hegel eine früher unbeachtet gebliebene Seite der Wahrheit abgewonnen, oder die er durch Einreihung in den geschichtlichen Zusammenhang der philosophischen Entwickelung wieder zu Ehren zu bringen und als nicht ohne Bedeutung auch für die Gegenwart des wissenschaftlichen Philosophierens darzustellen versucht hat, finden sich bekanntlich auch die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes. Früh schon haben dieselben, hat namentlich der eine unter ihnen, der ontologische, seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Wir finden ihn oft in seinen Schriften, und zwar der Hauptsache nach stets in demselben Sinne, erwähnt; besonders aber in späterer Zeit ist er wiederholt auf die Gesammtheit dieser Beweise zurückgekommen und hat sich darin gefallen, in ihnen eine Art von dialektischem Cyklus zu erblicken, wenn nicht von unmittelbar systematischer, doch von einer den Gedankengang des Systems, sei es im ganzen oder einzelner Teile desselben (denn darüber scheint er sich selbst nicht hinlänglich klar geworden), vorausnehmenden Bedeutung. Der ihnen eigens gewidmeten Darstellung, die er in diesem Sinne begonnen, an deren Vollendung ihn leider der Tod gehindert hat, haben auch Sie die Anerkennung gezollt, daß sie, namentlich als Einleitung zur Logik oder zur Philosophie überhaupt betrachtet, einen bedeutenden und wertvollen Gehalt darbietet. — Ohne Zweifel besitzt sie ihn, diesen Gehalt; das Interessanteste jedoch an ihr, sowie überhaupt an den Äußerungen Hegels über jene Beweise, ist das Bewußtsein, welches sich in der Art, wie Hegel dieselben auffaßt, über die Natur seines eigenen wissenschaftlichen Thuns ausspricht. Wie dieses Bewußtsein der Natur der Sache, d. h. der Beschränkung seines philosophischen Standpunktes zufolge, nur ein unvollständiges sein konnte: so hat sich dieser Mangel auch in der Unsicherheit, in der Unklarheit jener Auffassung kundgegeben, auf eine Weise, die um so lehrreicher ist, je näher in der That das Unternehmen namentlich

des ontologischen Beweises mit dem Unternehmen der wichtigsten Disziplin des Hegelschen Systems, der Logik, zusammentrifft.

Den ontologischen Beweis des Anselmus und des Cartesius hat Hegel an wiederholten Stellen seiner früheren Werke, mit der Bemerkung zwar, daß er der Form nach unvollkommen sei, seiner wesentlichen Bedeutung nach gegen Kants angebliche Widerlegung in Schutz genommen. Zuletzt hat er demselben, in den religionsphilosophischen Vorlesungen und den besonderen Vorlesungen über diese Beweise, die letzte und oberste Stelle unter den übrigen Beweisen für das Dasein Gottes angewiesen; aus dem für Uneingeweihte nicht ganz deutlichen Grunde, weil er nicht, wie die übrigen Beweise, vom Sein zum Gedanken Gottes, sondern umgekehrt vom Gedanken Gottes zum Sein fortgehe. Was das erstere betrifft, die Entgegnung gegen Kant, so sprechen Sie die harte Beschuldigung aus, daß Hegel durch sie verrate, den eigentlichen Nerv der Kantischen Widerlegung nie gefaßt, oder ihn, während er die Worte der Entgegnung schrieb, vergessen zu haben. Sie nehmen sich Kants in vollem Ernste gegen Hegel an; „das eben habe er gezeigt, und damit der alten Fassung des ontologischen Beweises, die Hegel in bester Form erneuern wolle, für immer ein Ende gemacht, daß „Sein", „Existenz", gar keine „Gedankenbestimmung", sondern die Position eines Dinges oder gewisser Prädikate desselben in dem Kontext der Wirklichkeit sei." — Also mit der bloßen Wiederholung von Kants Worten glauben Sie Hegel schlagen zu können; Sie glauben den Selbstbetrug, dessen Sie ihn anklagen, aus der „ganz schon pantheistischen Supposition, die sich ihm hier unterschiebe", erklären zu können. Aber gerade diese Supposition, die Supposition einer „Wirklichkeit des Universums, in deren Mitte wir stehen," wird ja hier offenbar nicht gemacht, wo aus dem bloßen Gedanken Gottes die Wirklichkeit desselben erschlossen werden soll. Nicht, daß Kant nicht auf die Erfahrung Gottes (d. h. des Universums) verwiesen habe, entsprechend wie, wer sich des Daseins der berüchtigten „hundert Thaler" versichern will, darüber nur auf die allenfallsige Erfahrung seines Beutels verwiesen werden kann, hat Hegel Kant zum Vorwurfe gemacht; sondern gerade umgekehrt, daß er von dem Gedanken Gottes überhaupt eine Wirklichkeit solcher Art begehrt, wie die Wirklichkeit der hundert Thaler, wenn sie genügen soll, sein muß, d. h. eben eine äußerliche, erfahrungsmäßige. Hätte er unter der „konkreten Totalität, welche Gott ist", die empirische des Universums verstanden, so würde man ihm haben einwenden können, oder vielmehr er selbst würde sich eingewandt haben, daß die „Sonderbarkeit", welche darin

liegen soll, daß „diese Bestimmung nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie Sein ist, in sich zu enthalten", „aus demselben Grunde" ja auch die „hundert Thaler" treffen müßte, wie wenig man übrigens auch die Summe schon für Reichtum gelten zu lassen gesonnen sein mag. — Allerdings will Hegel den alten ontologischen Beweis „in bester Form erneuern"; aber indem er dies will, hat er nicht vergessen, daß derselbe, weit entfernt, die Erfahrung des Universums zu seiner Voraussetzung zu haben, gerade umgekehrt (in der Cartesischen Fassung namentlich) darauf ausgegangen ist, für das Prinzip aller Erfahrung erst diejenige Gewißheit zu vermitteln, deren sie außerdem entbehrt. Nicht, weil Gott die „Wirklichkeit des Universums", sondern weil er Begriff, absolute Idee ist, schreibt Hegel ihm die Immanenz des Seins zu, gleichwie er dem vorgeblichen „Begriffe" der hundert Thaler solche Immanenz aus dem Grunde abspricht, weil er nicht Begriff, sondern begriffslose Vorstellung ist.

Also in dieser Verteidigung der Beweiskraft des ontologischen Argumentes gegen den Angriff, welchem nach der allgemeinen Meinung der neueren Zeit, der auch Sie sich anschließen, dasselbe unterlegen sein soll, sehen wir auf das Bestimmteste den Grundgedanken ausgesprochen, den jener alte Beweisversuch mit der Hegelschen Spekulation gemein hat, den Gedanken eines Denknotwendigen, d. h. eines solchen, dessen Begriff das Sein, als die einfachste und allgemeinste aller denknotwendigen Bestimmungen, in sich schließe, — und daß die Summe oder höchste Einheit dieses Denknotwendigen der Begriff Gottes sei. — Dieser Wendung gegenüber kann es befremden, in den späteren ausführlichen Abhandlungen den ontologischen Beweis als denjenigen bezeichnet zu finden, der vom Begriffe oder Gedanken Gottes zum Sein fortgehe. Denn gerade dies ja erscheint als das Eigentümliche der Wissenschaft, von der wir jenen Äußerungen zufolge doch annehmen müssen, daß sie es ist, welche den ontologischen Beweis nach seiner wissenschaftlichen Wahrheit zur Ausführung bringen soll, daß sie von dem Sein ihren Ausgang nimmt, und dasselbe zum Begriffe, zur Idee fortführt, die wir in dieser Ausführung als identisch mit dem Begriffe Gottes zu denken haben. Dennoch kann kein Zweifel darüber sein, nicht nur, daß Hegel dieselben geschichtlichen Beweisversuche hier, wie dort, vor Augen hat, sondern auch, daß er das Verhältnis derselben zu seiner eigenen Philosophie ganz ebenso, wie dort, begreift. Hier ebenso, wie dort, tadelt er an den Beweisversuchen des Anselmus und Cartesius, daß sie den Begriff des „Vollkommensten", des „Allerrealsten" als einen gegebenen zur Voraussetzung machen, statt ihn

dialektisch mit sich selbst zu vermitteln*). — Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs liegt hauptsächlich in der bestimmteren Stelle, welche Hegel dem entscheidenden Momente des ontologischen Beweises innerhalb der Logik anweist. Diese nämlich ist das Moment des Überganges von dem „Begriff", den er hier schon als den Begriff κατ' ἐξοχήν, als den Begriff Gottes betrachtet, zur „Objektivität"**); — die vorangehenden Teile der Logik würden hiernach, als fortgehend vom Sein zum Begriffe, dem kosmologischen und teleologischen Beweise entsprechen, oder die gedankenmäßige Wahrheit dieser Beweise enthalten. Außerdem aber finden wir diese Lösung auch noch in einem zugleich mit einverwobenen populäreren Nebensinne. Es wird nämlich als das Sein, von welchem der kosmologische und teleologische Beweis ausgehen, dem historischen Sinne derselben unstreitig entsprechend, das empirische Weltdasein genommen, und also überhaupt dies gesagt: die beiden genannten Beweisformen leiten aus der Voraussetzung eines endlichen, gegebenen Daseins den Begriff des Unendlichen, Unbedingten ab, der ontologische dagegen aus dem Unendlichen und Unbedingten (nämlich dem allgemeinen, das sich als Resultat der raisonnierenden Betrachtungsweise der zwei ersten Beweisformen ergeben hat, nicht dem schon näher logisch bestimmten) die Notwendigkeit seines Daseins. — Das Schwanken zwischen dieser doppelten Weise der Fassung aller drei Beweisformen, der streng logischen, und einer laxeren, reflexionsmäßigen, erklärt sich sehr natürlich aus der eigentümlichen Haltung, welche ihre Darstellung schon dadurch gewinnen mußte, daß sie sich mit einem Inhalte beschäftigte, von dem einerseits vorausgesetzt ward, daß er nach seiner eigentlichen Wahrheit in dem System als solchem erledigt sei, und für den andererseits doch eben durch die abgesonderte Behandlung eine gewisse Selbständigkeit wenigstens der Form in Anspruch genommen wurde.

Welche dieser zwei Auffassungsweisen wir nun auch wählen mögen: in dem einen, wie in dem anderen Falle ist die Stellung, welche Hegel dem ontologischen Beweise zuteilt, nicht minder charakteristisch für den Sinn seiner eigenen Philosophie, als die Verteidigung von dessen Prinzip oder spekulativem Kern gegen die Angriffe Kants es ist. Wäre Hegel Pantheist in dem Sinne, wie Sie ihn dazu machen wollen, so wäre der Beweis für das Dasein Gottes, der seinem System entspräche, offenbar der kosmologische; um das Universum als Gott

*) Religionsphilosophie II, S. 549, vergl. mit Encyklopädie.
**) Logik III, S. 172 f. Encyklopädie a. a. O.

zu fassen, muß von dem äußerlichen empirischen Dasein des Universums ausgegangen werden. Wir sehen aber, daß Hegel das Resultat des kosmologischen Beweises, wiefern derselbe von diesem äußeren Dasein herkommt, nur als den Anfang einer Betrachtung gelten läßt, die erst in dem ontologischen ihre Vollendung gewinnt; — wiefern er auch den kosmologischen Beweis in die reine Gedankensphäre der Logik versetzt, kann ohnehin dieses Resultat noch weniger mit jenem pantheistischen Gottesbegriffe verwechselt werden. Die letztere Betrachtungsweise überträgt vielmehr auf alle drei Beweise die Natur und den Charakter des ontologischen, während jene erstere dem ontologischen die Ehre giebt, daß erst durch ihn das Resultat der beiden anderen zu seiner wissenschaftlichen Wahrheit, das heißt zu dem durch sich selbst, von innen heraus, sich beglaubigenden Begriffe der Gottheit erhoben werde. — Wir können diese Stellung der Beweise als ein, kaum noch indirekt zu nennendes Eingeständnis betrachten, daß die Logik, und wiefern der Inhalt der Logik für identisch mit dem eigentlichen, spekulativen Kerne aller Wahrheit, für die reine Wahrheit als solche gilt, die Philosophie Hegels überhaupt dafür angesehen werden will, die wissenschaftliche Ausführung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes in dem Sinne zu sein, in welchen der Gedanke dieses Beweises notwendig übergehen muß, wenn er zu seiner wissenschaftlichen Wahrheit gelangen soll.

Je unzweideutiger wir aber dieses Bewußtsein über die Identität des dem ontologischen Beweise zugrunde liegenden Gedankens mit dem Grundgedanken seiner Logik oder seiner Philosophie überhaupt bei Hegel antreffen, desto auffallender wird die, bei aller Gunst, ja Vorliebe, mit der er denselben behandelt, doch einigermaßen geschrobene, verlegene Art und Weise der Auffassung oder des Ausdrucks für den Inhalt und die Intention dieses Beweises. Nie, so oft er desselben gedenkt, kommt er dazu, seinen Grundgedanken in der einfachen Weise auszusprechen, welche durch die Natur der Sache gegeben ist: nämlich daß es darauf abgesehen ist, den Begriff Gottes als einen solchen aufzuzeigen, in welchem sich die Notwendigkeit des Seins mit der Notwendigkeit des Denkens begegnen, — als einen denknotwendigen genau in demselben Sinne, in welchem man allgemein den Objekten der Mathematik die Denknotwendigkeit zuschreibt. Um diese schlichte Fassung zu umgehen, scheut sich Hegel nicht, in die geschichtliche Gestalt des ontologischen Beweises etwas derselben ganz Fremdes hineinzutragen, nämlich das Bewußtsein über die Bedeutung des Gegensatzes von Subjekt und Objekt und die schon dem Subjekt innewohnende

Unendlichkeit und das empfundene Bedürfnis der Auflösung dieses Gegensatzes*). Der ontologische Beweis soll in diesem Sinne, weil nämlich „die Alten nicht zum Bewußtsein dieses Gegensatzes gekommen seien, dieser Entzweiung, die nur der für sich seiende Geist ertragen kann", die dem Christentume eigentümliche Stufe des religiösen Bewußtseins, wie die beiden andern die der vorchristlichen Religionen, ausdrücken; eine Parallele, die man inbezug auf die einen so wenig, wie auf den andern, gelungen finden kann. — So konnte sich Hegel darüber täuschen, daß, geschichtlich betrachtet, der ontologische Beweis nichts anderes ist, als eine anfangs nur versuchsweise, ohne den entferntesten Anspruch auf eine Gedankentiefe der Art, wie jene der „modernen Subjektivität", der „die Spitze ihres Fürsichseins erreicht habenden, zur Totalität, sich in sich selbst als unendlich oder absolut zu wissen, gekommenen," erfolgte Übertragung des auch den Alten hinreichend bekannten und von Augustinus her durch die ganze mittelalterliche Philosophie überlieferten Begriffs einer absoluten Denknotwendigkeit, eines Seienden, welches nicht als nicht seiend und nicht anders seiend gedacht werden kann, auf den christlichen Begriff der Gottheit**).

---

*) Philosophie der Religion II. S. 211 f.

**) Der Gedanke einer Notwendigkeit, welche in der absoluten, nicht bloß relativen Unmöglichkeit des Nicht- oder Andersseins besteht, — denn dies ist es, worauf es hier ankommt, da sich nur dadurch der ontologische Beweis vom kosmologischen unterscheidet, — findet sich auf das Bestimmteste unter andern schon bei Aristoteles. Es wird dieselbe dort ausdrücklich unterschieden nicht nur von jeder bloß relativen Notwendigkeit des Zwanges, sondern auch von derjenigen, welche sich begleitungsweise an dem Freien oder eigentlich Positiven einfindet, von der Notwendigkeit des Mittels im Verhältnis zum Zweck (*τὸ γὰρ ἀναγκαῖον τοσαυταχῶς· τὸ μὲν βίᾳ, ὅτι παρὰ τὴν ὁρμήν· τὸ δὲ οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ· τὸ δὲ, μὴ ἐνδεχόμενον ἄλλως, ἀλλ' ἁπλῶς.* Ar. Metaph. XII, 7.) und zwar wird sie als Quelle aller relativen Notwendigkeit dargestellt (*κατὰ τοῦτο τὸ ἀναγκαῖον, καὶ τἆλλα λέγεται πῶς ἅπαντα ἀναγκαῖα.* ib. V. 5). Sie ist, als absolute, wesentlich reine Form, also Stoffloses, *ἄϋλον* (a. a. O. XIV, 2 vergl. VII, 7. IX, 8), während die relative, begleitende Notwendigkeit ihren Sitz recht eigentlich in dem Stoffartigen, der Hyle, hat (Phys. II, 9. De part. anim. I, 1, u. a.). Daß das solchergestalt schlechthin Notwendige von Aristoteles als dies seiend unmittelbar auch für das Denken, also als Denknotwendiges gefaßt wird, dies erhellt unter andern aus der Bezeichnung, die er von dem wahrhaft wissenschaftlichen, dem apodiktischen Wissen giebt, daß es von notwendigen Anfängen ausgehen müsse (*ἔστιν ἡ ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη ἐξ ἀναγκαίων ἀρχῶν.* Anal. post. I, 6). Auch der ersten „Ursache der Bewegung," also der Gottheit, wird ausdrücklich diese absolute Notwendigkeit zugeschrieben, (*ἐπεὶ ἐστί τι κινοῦν, αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, ἐνεργείᾳ ὄν, τοῦτο οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς.* Metaph. XII, 7). Es wären sonach schon bei Aristoteles die Prämissen eines ontologischen Beweises gegeben, und die aus-

Der Mißgriff, den Hegel in der Erklärung jenes historischen Philosophems begangen hat, ist darum ein lehrreicher, weil er sein Gegenbild in der Vorstellung hat, die sich dieser Denker von derjenigen Seite seines eigenen Thuns, welche diesem Philosophem zunächst entspricht, gebildet hatte. Auch inbezug auf den Gesamtinhalt seiner Logik ist Hegel nie dazu gelangt, denselben einfach als das nicht zu Denkende, als den Inbegriff der reinen Denknotwendigkeit, ebensowenig, wie ihn als das Prius, als das a priori zu Erkennende auszusprechen, und noch jetzt pflegen seine Schüler, wenn man ihnen mit dieser Definition des „Logischen" entgegenkommt, so wenig sie die Wahrheit derselben in Abrede stellen können, darin doch, weil sie die daraus abzuleitenden Folgerungen scheuen, ein verborgenes Mißverständnis zu wittern. Es ist unwillkürlicher Tribut, welchen das Hegelsche System innerhalb der Schranken, die ihm durch seinen Standpunkt gezogen sind, der jenseits dieser Schranken liegenden Wahrheit zollt, daß es sich nicht ausdrücklich dazu bekennen will, keine andere „Idee", keine andere absolute Wahrheit zu kennen, als den Inbegriff des nicht zu Denkenden, des Denknotwendigen. Es ist, sage ich, ein unwillkürlicher, unfreiwilliger Tribut; aber auch ein solcher, dem es sich gar nicht entziehen konnte. Denn wenn Hegel den Begriff der reinen Denknotwendigkeit mit der Klarheit, mit der Schärfe zu fassen vermocht hätte, welche die Natur des Denknotwendigen fordert, so würde ihm eben damit das wahre Verhältnis des Inhalts der Logik zu dem, was

---

drückliche Wendung eines solchen fehlt nur deshalb, weil Aristoteles (und was von ihm gilt, gilt auch von andern alten Philosophen), als ein geübterer Denker einsah, welch ein weiter Weg noch ist von dem allgemeinen Gedanken eines schlechthin Notwendigen zu dem Beweise, daß der Begriff Gottes in diesem allgemeinen Gedanken enthalten ist. — Derselbe allgemeine Gedanke findet sich auch in der Philosophie des Mittelalters zu wiederholten Malen und auf eine Weise ausgesprochen, die für den ontologischen Beweis einen klar vorliegenden Anknüpfungspunkt darbietet, aber einen solchen, in dem man jenen zusammengesetzteren Gedankeninhalt, den Hegel darin finden will, vergeblich sucht. Es ist zunächst der Begriff der Wahrheit, der auf echt ontologische Weise durch den Schluß festgestellt wird: gesetzt, es gäbe keine Wahrheit, so wäre ja eben dies eine Wahrheit, daß es keine gäbe. Die Scholastiker selbst führen diesen Schluß auf Augustinus zurück; — etwa aus Aug. de ver. rel. 73, oder irgend einer andern, ähnlichlautenden Stelle konnte Alexander von Hales (Summ. theol. p. I, qu 3 membr. 1.) das Raisonnement geschöpft haben, welches bei ihm so lautet: Ex negatione veritatis sequitur positio veritatis. Si veritas non est, veritas est: quia consequitur, veritatem non esse, esse verum. In ganz ähnlichen Ausdrücken findet sich dieses Raisonnement auch bei solchen Scholastikern, die, wie Thomas von Aquino, den ontologischen Beweis des Anselmus ausdrücklich bekämpfen, weil ihnen seine Schwäche nicht entgangen ist.

jenseits der Logik ist, es würde ihm die wesentlich negative, formale Natur des Logischen zum Bewußtsein gekommen sein. Zwar, daß er den Gegensatz der Notwendigkeit zur Zufälligkeit einerseits, zur Freiheit andererseits, das Verhältnis dieses Begriffs zu den ihm durchaus korrelaten der Wirklichkeit und Möglichkeit als ein Verhältnis von Kategorien innerhalb der Logik behandelt, wäre an sich kein Fehler, da diese Begriffe sämtlich als Begriffe eine metaphysische, denknotwendige Bedeutung haben. Aber wenn er, bei dieser Behandlung, die Notwendigkeit mit der wahren Wirklichkeit und der wahren Freiheit schlechthin identisch setzt, Zufall und bloße Möglichkeit dagegen schlechthin für nichtig erklärt, so geht dadurch das Charakteristische des Gegensatzes zwischen dem rein Denknotwendigen und dem durch Freiheit Wirklichen verloren, und das Prädikat reiner Denknotwendigkeit für das Logische wird, nicht zu einem falschen (denn in der That ist alles Seiende dem Rationalismus ein Notwendiges, ein Denknotwendiges), aber zu einem bedeutungslosen herabgesetzt.

Sie werden fragen, was ich mit diesen Bemerkungen, mit dieser gegen Hegel selbst, nicht, wie die meiner letzten Schreiben, gegen Ihre Auffassung Hegels gerichteten Rüge bezwecke, und in welchem Sinne ich mich derselben gegen Sie zu bedienen gedenke? Denn daß es dabei nicht bloß auf die Verteidigung Hegels gegen den Vorwurf, den Sie ihm inbezug auf seine Kritik der Kantischen Äußerungen machten, abgesehen ist, wird Ihnen nicht entgangen sein. Ich antworte also, daß gerade diese Einreihung der Logik Hegels, oder vielmehr dessen, was in dem wahren Systeme an die Stelle dieser Logik treten soll, unter den Gesichtspunkt eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes in dem ursprünglichen, historischen Sinne dieses Beweises das Hauptmoment ist, welches meine Ansicht des gegenwärtigen Wendepunktes der philosophischen Spekulation, und mithin auch die Richtung, die ich zufolge dieser Ansicht eingeschlagen habe, von der Ihrigen unterscheidet. Die von Ihnen an Hegels Logik geübte Kritik trifft mit der Stellung, welche sich jene Disziplin gegeben hat, die wissenschaftliche Ausführung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes als des letzten und obersten aller Beweise, als des allein eigentlich wissenschaftlichen zu sein, zugleich jede Möglichkeit eines ontologischen Beweises überhaupt. Es bedurfte nicht erst jener ausdrücklichen Rüge der Hegelschen Polemik gegen Kant, um zu beweisen, wie sehr Sie mit der Behauptung des letztgenannten Denkers übereinstimmen, daß sich „aus bloßen Begriffen kein Dasein herausklauben lasse“. Denn was sonst, als diese Meinung, liegt der Art und Weise zum Grunde, wie

Sie die gesamte Ontologie samt dem durch sie zu erreichenden Begriffe des persönlichen Gottes, von der Voraussetzung eines Realabsoluten abhängig machen, dessen Begriff uns nach Ihrer Erkenntnistheorie zwar gegeben ist, aber nur durch Vermittelung der sinnlichen Erfahrung, nur mit der Gewißheit, die aus dieser Erfahrung erwächst, aber mit keiner höheren, gegeben ist? Freilich soll eben dieser erkenntnistheoretische Beweis den Namen des ontologischen tragen; aber daß Sie mit dem Namen nicht zugleich das Wesen, nicht zugleich den Gehalt des alten ontologischen Beweises auf ihn übertragen haben, daß er, was den Gehalt betrifft, ungleich näher dem kosmologischen verwandt ist, werden Sie bei näherer Erwägung wohl selbst bemerken. Darum muß ich mich, wenn ich meinerseits, obwohl in verändertem Sinne, den Gedanken Hegels, die erste Hauptdisziplin des Systems zu einem wissenschaftlichen Beweise für das Dasein Gottes herauszubilden, wieder aufnehme, auch hier als im Widerspruche gegen Sie begriffen ansehen.

Aber wie? Setze ich mich nicht hiermit, wenn ich einen ontologischen Beweis in dem ursprünglichen, historischen Wortsinne für möglich halte, wenn ich zur Ausführung desselben durch Hegels Logik die Bahn gebrochen glaube, in den offenbarsten Widerspruch gegen die in allem vorhergehenden dargelegte Ansicht des Inhalts dieser Logik? Wenn dieser Inhalt, der Ansicht entsprechend, welche Schelling von dem absoluten Prius, von dem rein Rationalen oder Denknotwendigen aufgestellt hat, nur ein negativ Allgemeines ist, nur eine Bedingung und Form möglichen Daseins, ein Solches, ohne das Nichts ist, aber nicht, wodurch Etwas ist, — wenn er, außer dem, was er unmittelbar ist, allerdings zwar auch die Bejahung eines anderen ist, dergestalt jedoch, daß, was durch ihn bejaht wird, wiefern es durch ihn bejaht wird, nur ein Seinkönnendes, aber noch kein Seiendes im positiven Worsinne ist: wie doch vermag sich dieser rein logische, rein formale Inhalt zum Beweise für das Sein eines Seienden, für das Sein des höchsten, also auch des positivsten, des freiesten Seienden zu gestalten?

Es versteht sich, daß ich nicht daran denken kann, das Sein, das Dasein Gottes in diesem Sinne zum Objekte des ontologischen Beweises zu machen. Daß dieses Dasein, daß die Wirklichkeit des lebendigen Gottes sich nicht auf ontologischem, nicht auf rein rationalem Wege beweisen läßt (denn der rein rationale wäre eben der ontologische), dies ist vielmehr gerade das Grundaxiom der philosophischen Weltansicht, die ich mit Schelling das System der Freiheit nenne. Aber so entschieden ich jeden Versuch eines ontologischen Beweises in diesem Sinne zurückweisen muß, ebenso entschieden darf ich behaupten, daß

Etwas in Gott ist, das sich allerdings auf dem Wege des ontologischen Beweises ermitteln läßt, ja daß die allgemeine Grundlage des Begriffs der Gottheit nur auf diesem Wege ermittelt werden kann. Es wird Sie nicht überraschen, wenn ich hinzusetze, daß sich in diese Behauptung, so viel ich sehe, auf gewisse Weise die Summe meiner theologisch-philosophischen Differenz von Ihnen zusammenfaßt. Zwar sind gerade Sie es, der für jene rationale Grundwissenschaft der Philosophie, deren Ausführung ich als zusammenfallend mit dem ontologischen Beweise für das Dasein Gottes betrachten muß, den Namen der Ontologie gewählt hat, während ich dieselbe Metaphysik nenne. Allein Sie selbst haben für das Resultat dieser Wissenschaft nicht die Bedeutung eines ontologischen Beweises in Anspruch nehmen wollen; und was mich verhindert, demselben, sowie es sich bei Ihnen gestaltet hat, solche Bedeutung zuzugestehen, wird Ihnen nicht verborgen bleiben. Der Sinn des ontologischen Beweises, in seiner geschichtlichen Bestimmtheit, aber zugleich in der Beschränkung aufgefaßt, welche das Grundaxiom des Systemes der Freiheit ihm auferlegt, besteht wesentlich darin, daß das Sein der reinen Denkbestimmungen als solcher unmittelbar, ohne irgend welche Voraussetzung eines anderswoher Gegebenen, als das eigene Sein des göttlichen Prius begriffen wird. Er besteht darin, daß (um mich näher mit den Worten des alten ontologischen Beweises auszudrücken), in diesen Denkbestimmungen selbst das Moment der Existenz aufgefunden wird, welches Sie zu denselben äußerlich hinzubringen, indem Sie den Inhalt Ihrer Ontologie nur in einem andern, nämlich teils in der Vernunft des denkenden Subjektes, teils in der vor der Ontologie gegebenen oder aufgefundenen Urposition eines real Absoluten existieren lassen. Existenz diesem Inhalte zuschreiben, heißt: ihm eine Selbständigkeit zuschreiben, welche Sie ihm absprechen.

Das Wort Existenz, dessen Gebrauch im Zusammenhange des ontologischen Beweises aus der Philosophie des Cartesius sich herschreibt, ist allerdings für das, was hier damit ausgedrückt werden soll, nicht ohne Unbequemlichkeit. Besonders würde es demjenigen als ungeeignet erscheinen müssen, der sich etwa in bezug auf den Gegensatz, welcher für das System der Freiheit der letzte und oberste ist und bleibt, an den Ausdruck, den Schelling dafür gegeben hat: das bloße Seiende, und das Seiende, das ist oder existiert, halten wollte. Denn der existierende Gott in diesem Schellingschen Sinne soll und darf ja nie das Objekt eines ontologischen Beweises werden; würde er es, so wäre eben damit das Grundaxiom des Systemes der Freiheit preisgegeben. — Natürlich kann es mir nicht um das Wort als solches zu

thun sein. Nur ein historischer Grund hat mich veranlaßt, hier von dem Schellingschen Wortgebrauche abzuweichen, und „Existenz“ als Bezeichnung für dasjenige zu brauchen, was der ontologische Beweis dem „bloßen Seienden“ vindizieren will. Das Wesentliche, worauf es mir ankommt, ist nämlich nur, eben jenen historischen Philosophemen, von denen sich diese Wortbezeichnung herschreibt, ihr gutes Recht zu vindizieren, dasjenige Recht, welches Sie, durch die Wendung Ihres eigenen Philosophierens und durch Ihre Einstimmung in Kants Verwerfungsurteil, keineswegs unangetastet lassen. Ist dieses Recht anerkannt, und ist, infolgedessen, die Bedeutung festgestellt, welche das ächte Resultat des in wissenschaftlicher Methode durchgeführten ontologischen Beweises für den philosophischen Begriff der Gottheit in Anspruch nehmen kann: so wird es dann Zeit sein, auch über den Wortgebrauch sich zu verständigen, den man bis dahin nur als einen provisorischen gelten lassen mag.

Die Verhandlung des ontologischen Beweises in der neueren Philosophie seit Cartesius unterscheidet sich von der früheren bei Anselmus auf eine Weise, in welcher sich der allgemeine Gegensatz der neueren zur mittelalterlichen Philosophie charakteristisch kundgiebt. Während bei Anselmus das Interesse eigentlich nur dieses allgemeine war, für den Glauben an Gott überhaupt einen Anknüpfungspunkt im philosophischen Denken zu finden, — ein Interesse, welches die späteren Scholastiker ebenso durch den kosmologischen Beweis, wie Anselm durch den ontologischen zu befriedigen glauben konnten, — so sehen wir mit Cartesius das bestimmtere, nicht spezifisch theologische, sondern allgemein spekulative Interesse eintreten, im reinen Denken als solchem den Punkt zu finden, wo aus der objektiven Notwendigkeit desselben die Gewißheit einer wirklichen Existenz hervorgeht. Bei Descartes selbst hat der Begriff Gottes bekanntlich die Stellung, die Gewißheit von dem Dasein der Dinge außer uns vermitteln zu sollen. Dieses nämlich gilt diesem Denker so lange als zweifelhaft, so lange nicht im reinen Denken ein Begriff gefunden ist, durch welchen jede Möglichkeit einer Täuschung ausgeschlossen wird. Daß diese Stellung nicht die richtige war, hat bereits Spinoza eingesehen, welcher ihr den berühmten Satz entgegenstellte, daß, wer eine wahre Vorstellung hat, zugleich weiß, daß er eine solche hat, und an der Wahrheit der Sache nicht zweifeln kann*). Allein es liegt ihr der richtige Gedanke zum Grunde,

*) Eth. II, propos. 43. Daß dieser Satz gegen Cartesius gerichtet ist, erhellt aus der in dem beigefügten Scholion enthaltenen Polemik, und besonders aus der dem Inhalte nach entsprechenden Polemik in dem Traktat de intellectus emendatione (Opp. ed. Paul. II, p. 425 seqq., p. 444).

daß eine empirische Gewißheit von äußerlichem Dasein so lange nicht erreichbar ist, als nicht das Denken in sich selbst die Gewißheit einer Existenz gefunden hat, die über das bloß subjektive Dasein des denkenden Ich (über das Cogito ergo sum) hinausreicht. Darum ist es nicht als eine leere Spitzfindigkeit anzusehen, wenn Descartes seinen Beweis vom Dasein Gottes von dem bereits den Scholastikern bekannten und von Thomas widerlegten unterschieden wissen will. Er giebt diesen Unterschied so an: was bei jenen den ganzen Schluß bilde, das sei für ihn nur der Untersatz des seinigen. Der ganze Schluß sei ihm nämlich dieser: Wovon wir klar und bestimmt erkennen, daß es zu eines Dinges wahrer und unveränderlicher Natur, oder Wesen, oder Form gehört, das kann von diesem Dinge mit Wahrheit ausgesagt werden; nun aber erkennen wir, wenn wir genau genug untersucht haben, was Gott ist, klar und bestimmt, wie es zu seiner wahren und unveränderlichen Natur gehört, daß er existiere; folglich können wir von Gott mit Wahrheit aussagen, daß er existiert*). — Diese Form giebt Descartes seinem Beweise zunächst zwar nur in der Absicht, um dem Einwande vorzubeugen, der so häufig gegen Anselmus erhoben worden war, als beweise das Argument nur, daß in unserer Vorstellung von Gott, aber nicht, daß in der Wahrheit der Sache die Existenz mit dem Wesen oder der Natur Gottes notwendig verbunden sei. Die Prämisse seines Syllogismus kann daher leicht den Argwohn erwecken, als komme sie auf eine bloße Tautologie hinaus Indes wird man diesen Verdacht unbegründet finden, wenn man näher auf die Bedeutung eingeht, den der Begriff der clara et distincta perceptio in der Cartesischen Philosophie behauptet. Mit diesem Begriffe nämlich drückt der genannte Philosoph, und zwar auf eine Weise, die sich in der Geschichte der Philosophie als epochemachend erwiesen hat, die Natur des reinen Denkens aus, im Gegensatze der sinnlichen Vorstellung und Wahrnehmung. Was in klarer und distinkter Vorstellung gedacht ist, darin ist (so macht er an der angeführten Stelle bemerklich) die Möglichkeit der Existenz enthalten; der Begriff Gottes wird sich von anderen solchen Vorstellungen eben dadurch unterscheiden, daß er statt der bloßen Möglichkeit, die Notwendigkeit der Existenz in sich schließt. Die Art und Weise, wie letzteres bewiesen wird, ist zwar im allgemeinen dieselbe wie bei Anselmus, aber dem Cartesius eigentümlich bleibt die Verknüpfung dieses Beweises mit dem ersteren Satze. In dieser Verknüpfung ist nun eben der Grundgedanke des wahren

*) Meditatt. de prima philosoph. (Amstelod. 1650) p. 70.

ontologischen Beweises enthalten, wenn auch noch nicht ganz auf die rechte Weise. Es läßt sich nämlich von jenem Obersatze des Cartesischen Syllogismus sagen, daß er die wahre Natur des Denkens, des Denkens, welches den Beweis für das Dasein Gottes in sich finden will, auf das Richtigste und Schärfste bestimmt. Denn das Denken ist in der That nichts anderes, als die zum Bewußtsein ihrer selbst und damit sozusagen zu einer abgesonderten Wirklichkeit ihrer selbst als Möglichkeit gekommene Möglichkeit des Daseins. Aber freilich zu dem Untersatze des Syllogismus wird dieser Obersatz dadurch in ein falsches Verhältnis gestellt, und dem Untersatze wird dadurch eine falsche Wendung gegeben, daß die dialektische Einsicht fehlt, wie jene Möglichkeit des Daseins, welche im reinen Denken als solchem enthalten, oder vielmehr, welche selbst nichts anderes, als das reine Denken ist, an und für sich selbst schon eine Notwendigkeit ist. Als Notwendigkeit nicht zwar des Daseins, dessen Möglichkeit sie ist, wohl aber eines Daseins, einer Existenz überhaupt, hätte sie begriffen werden müssen, wenn auf sie, der Absicht des Cartesius gemäß, der wissenschaftliche Beweis von der Notwendigkeit derjenigen Existenz begründet werden sollte, in welcher das Prinzip der Gewißheit für die äußere, empirische Existenz zu suchen ist.

Es hat nach Cartesius noch geraume Zeit gewährt, bevor dieser reine Ausdruck für das Problem des ontologischen Beweises gefunden worden ist, und, merkwürdiger Weise, nachdem er gefunden war, ist er von demselben Denker, der ihn gefunden hat, sogleich wieder aufgegeben worden. Er ist, so dürfen wir es jetzt ansehen, aufgegeben worden, um einer Entwicklung des Inhaltes, welchen dieses Problem in sich faßt, die von anderer Seite kommen sollte, Platz zu machen, einer Entwicklung, durch welche seitdem, freilich erst auf einem langen Umwege, die Lösung des, in seiner reinen Gestalt wieder abhanden gekommenen Problems erreicht, oder wenigstens auf den Punkt, auf welchem sie erst definitiv zu erreichen ist, gebracht worden ist. — Wie es zugegangen, daß bei Spinoza die vorhin erwähnte Einsicht in den Grundmangel des Cartesischen Philosophierens noch nicht zu jenem reinen Ausdruck des Problems gediehen ist; wie dort vielmehr der ontologische Beweis, der bei dem genannten Philosophen noch weit mehr als bei seinem Vorgänger in den Vorgrund tritt, ja der, wenn man will, ähnlich schon wie bei Hegel, den alleinigen Inhalt seines ganzen Systems ausmacht, zum schroffen, unumwundenen Ausdruck für jene Stufe des Rationalismus hat werden müssen, die dem Spinoza zwar in der Hauptsache mit dem Cartesius gemein ist (denn der

eigentliche Inhalt des Philosophierens, der Inhalt der clarae et distinctae perceptiones, ist bei beiden Philosophen der nämliche), der sich aber bei Descartes hinter die erwähnte Reflexionsform versteckt hatte: davon ausführlicher zu sprechen, würde mich hier zu weit führen. Dagegen glaube ich darauf aufmerksam machen zu dürfen, wie die Bemerkungen Leibnitzens über den ontologischen Beweis, so kurz und rhapsodisch sie sind, doch, insbesondere wenn man sie im Zusammenhange mit der übrigen Philosophie dieses Denkers betrachtet, einen nicht unwichtigen Fortschritt in bezug auf die richtige Fassung des Problems in sich zu enthalten zeigen. Der bedingende Zusatz, den Leibnitz zu dem Satze des Anselmus und des Cartesius, daß das vollkommene Wesen notwendig existiere, nötig findet: dafern ein solches Wesen möglich sei: — dieser Zusatz weist, richtig verstanden, in der That auf die Stelle hin, an welcher eine wissenschaftliche Entwicklung des ontologischen Beweises anzuknüpfen hat. Denn Möglichkeit ist Leibnitz nicht bloß eine leere Reflexionsbestimmung; er versteht unter dem Möglichen, welches er, wie zum teil schon seine Vorgänger, auch essentia (im Gegensatze gegen existentia) nennt, ausdrücklich die reinen Denkbestimmungen oder Kategorieen, die veritates aeternae oder necessariae, welche ihm allenthalben als der eigentliche, wenigstens als der erste und nächste Gegenstand aller Vernunfterkenntnis gelten. Es hat also jener Zusatz bei ihm den Sinn, daß eine innewohnende Entwicklung der „ewigen Wahrheiten" gefordert wird, jener nach ihm „angeborenen Erkenntnisse", die an und für sich selbst nur ein mögliches, nicht ein wirkliches Sein, und das Wie, nicht das Daß eines positiven Erkenntnisgegenstandes enthalten, damit aus ihnen der Begriff des notwendig existierenden Wesens sich ergebe. Zu dieser Entwicklung selbst ist Leibnitz bekanntlich nie gelangt: er begnügt sich, doch nicht ohne Bewußtsein über das Unzureichende dieser Abbreviatur des wahren Beweises, mit der Bemerkung, daß der Begriff eines vollkommenen Wesens keine Grenzen, keine Verneinung, und folglich auch, was allein seiner Möglichkeit entgegenstehen würde, keinen Widerspruch in sich schließe *).

*) Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par consequence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'Existence de Dieu a priori — so heißt es im französischen Original der an den Prinzen Eugen von Savoyen gerichteten Darstellung der Monadologie, welche man gewöhnlich als Principia philosophiae zu bezeichnen pflegt (Leibnitz. Opp. philos. ed. Erdmann. p. 708). Bekanntlich ist dies die in der Wolffschen Schule stereotyp gewordene Form des ontologischen Beweises. Daß aber Leibnitz sich des Mangelhaften dieses populären Schlusses recht wohl bewußt war,

Daneben indes finden wir das halb unwillige Geständnis, daß, streng genommen, auf ontologischem Wege sich nur der Begriff eines notwendig existierenden Wesens überhaupt beweisen lasse. Dieser Beweis aber wird, in Worten zwar, die nicht ganz deutlich erkennen lassen, ob ihnen wirklich nur die rein ontologische, oder nicht vielmehr eine kosmologische Gedankenwendung zum Grunde liegt, aber doch in solchen gegeben, die im ersteren Falle ganz schon mit demjenigen Philosophem zusammentreffen würden, in welchem ich, wie bereits angedeutet, allein den reinen Ausdruck für das Problem des ontologischen Beweises zu erkennen glaube*).

Das Philosophem, von welchem ich spreche, gehört keinem andern als Kant, der auch zuerst den Namen des ontologischen Beweises dafür

---

dies geht, außer einer Stelle der Nouveaux essays, welche die Vollendung des Cartesischen Beweises eben nach dieser Seite als ein desideratum ausspricht (a. a. O. p. 375), und der gleich anzuführenden Stelle der Memoiren von Trevoux, unter anderen aus der Bemerkung hervor, die er in den Meditatt. de cognitione, veritate et ideis (p. 80) über das Unzureichende des Abstraktionsbegriffes von dem vollkommensten Wesen macht (es wird dort dieser Begriff mit einem Rade verglichen, dessen Speichen zunächst der Axe als begriffen in der möglichst schnellsten Bewegung gedacht werden sollen; über dieser Bewegung werde sich stets noch eine schnellere finden, nämlich die Bewegung der Speichen zunächst der Peripherie des Rades); insbesondere aber aus dem bestimmten Ausspruch einer anderen kleinen Abhandlung (p. 99): Illud tamen hominibus ignotum est, unde oriatur incompossibilitas diversorum, seu qui fieri possit, ut diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compossibiles inter se.

*) Der ersten Modalproposition, wodurch er das Cartesische Argument hatte ergänzen wollen, fügt Leibnitz in einem eigenen kleinen Aufsatze über dieses Argument, auf welchen er sich, wenn er anderwärts auf dasselbe zu sprechen kommt, zu berufen liebt (in den Memoiren von Trevoux, Opp. Erdm. p. 147) eine zweite verwandten Inhalts hinzu, die, mit jener vereint, erst die ganze Demonstration vollenden soll. Die erste lautete: si l'Etre nécessaire est possible, il existe; die zweite soll lauten: si l'Etre nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Die Worte des letzten Satzes kommen, buchstäblich verstanden, auf den kosmologischen Beweis hinaus, aber der Zusammenhang läßt erkennen, daß Leibnitz etwas Mehreres sagen wollte; daß er nicht aus der Existenz bedingter Wesen, sondern daß er aus dem bloßen Begriffe der Möglichkeit, indem dieser sonst ein sich selbst widersprechender wäre, auf die Existenz eines notwendigen Wesens schließen will, ganz ebenso, wie nach ihm Kant. Nur in diesem Sinne kann er sagen: il semble que cette demonstration n'avait pas été portée si loin jusqu'ici. — Nicht minder auf dem Wege zum echten Begriffe des ontologischen Beweises befindet er sich, wenn er, wie diese Wendung mehrfach in den von Erdmann neu bekannt gemachten philosophischen Aufsätzen vorkommt (a. a. O. p. 99, p. 147), der reinen possibilitas oder existentia als solcher eine exigentia existentiae, eine praetensio oder inclinatio ad existendum zuschreibt.

erfunden hat, welchen er später auf das Cartesische Argument übertrug. Auf die eigene Veranlassung seines Urhebers ist dieses Philosophem so gut wie in Vergessenheit gekommen, weil nämlich derselbe in seinen späteren, berühmter gewordenen Schriften seiner nicht wieder gedacht, ja es stillschweigend zurückgenommen hat. Dennoch hätte schon der Umstand die Aufmerksamkeit darauf zurücklenken sollen, daß die so viel besprochene Widerlegung des Cartesischen Arguments nicht etwa von jenem späteren Datum ist, welchem die Zurücknahme des hier zu erörternden Beweisversuches anheimfällt, sondern daß jener in die Darstellung des letzteren hineinverwebt ist. Der „einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", welchen Kant unter dieser Ankündigung in einer eigenen Schrift, bereits vor der Kritik der reinen Vernunft, aufgestellt hatte, hat zu seinem Inhalte eben das, was bei Cartesius vermißt wird, dessen Mangel Spinoza und Leibnitz zwar empfunden und, jeder auf seine Weise, auszufüllen versucht haben, doch ohne dafür den einfachen und reinen Ausdruck finden zu können, dessen Auffindung ich, wie gesagt, als ein der Vergessenheit zu entreißendes Verdienst Kants betrachte. Es ist, um es kurz zu sagen, jene Dialektik des Begriffes der Möglichkeit, welche diesen Begriff in seiner unmittelbaren, bloß formalen Fassung als sich selbst widersprechend, als umschlagend in den Begriff der Unmöglichkeit aufzeigt, und dadurch zu der Setzung eines notwendig Wirklichen, notwendig Existierenden fortzugehen nötigt, als dessen Moment (in welchem aufgehoben) die Möglichkeit allein das ist, was sie ist. „Es ist zwar kein innerer Widerspruch," sagt Kant, „in der Verneinung aller Existenz. Denn da hierzu erfordert würde, daß etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müßte, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, daß diese Aufhebung einen inneren Widerspruch enthalte. Allein, daß irgend eine Möglichkeit sei und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existiert, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, daß etwas möglich sei*)." Mit Berufung auf eine vorhergehende Zergliederung des Begriffes vom Dasein, aus welcher hervorgehe, daß das Sein oder schlechthin Gesetztsein, wenn man diese Worte nicht dazu braucht, logische Beziehungen der Prädikate zu Subjekten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Dasein bedeute, setzt er hinzu: Demnach zu sagen: „es existiert nichts, heißt ebensoviel, als

*) Vergl. „Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes," (Kants kleine Schriften Königsberg und Leipzig, 1797 II., S. 170).

es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sei etwas möglich."

Die Art und Weise, wie Kant, mit diesen Prämissen sich nicht begnügend, dort ferner zu beweisen sucht, daß das schlechthin notwendige Wesen in allen weiteren Momenten seines Begriffes der Vorstellung entspreche, die wir von Gott haben, gehört nicht mehr hierher. Sie teilt die Mängel jenes Dogmatismus, gegen welchen Kant in späterer Zeit selbst den entscheidenden Schlag geführt. Daß aber der genannte Philosoph zugleich mit den Erzeugnissen dieses Dogmatismus auch das Ergebnis jener einfachen Dialektik verworfen hat; daß er ihm in seiner späteren Kritik des ontologischen Beweises die bestimmte Assertion der Unmöglichkeit von Existentialsätzen, denen metaphysische Notwendigkeit zukommt, entgegengestellt, — eine Unmöglichkeit, welche daraus erhellen soll, daß ein Widerspruch nur aus der Aufhebung des Prädikats in einem identischen Urteile unter Beibehaltung des Subjektes, nicht aber aus der Aufhebung des Subjektes zusamt dem Prädikate hervorgehe*): — dies wird immer nur als ein, allerdings durch die geschichtliche Berechtigung von Kants späterer Richtung, wenn man will, hinlänglich motivierter oder entschuldigter, aber doch als ein Abfall von einer wahrhafteren und gründlicheren Einsicht angesehen werden können. Es ist diese Assertion um so befremdlicher, als mit dem Beweise, den er für sie zu geben sucht, Kant überdies in einen nachweislichen Widerspruch gegen das eigene Prinzip seiner Vernunftkritik getreten ist, die ja bekanntlich von der ausdrücklichen Anerkennung sowohl der Möglichkeit, als auch selbst des wirklichen Vorhandenseins synthetischer Urteile a priori ausgeht. Wenigstens die subjektiv formale Geltung, welche die Vernunftkritik den Modalitätskategorieen, wie den übrigen, anweist, wenn nicht ein Mehreres, hatte er folgerechter Weise von dem Standpunkt des letztgenannten Werkes dem früheren ontologischen Raisonnement einräumen müssen. Er hätte, zufolge desselben, die Position eines Seienden überhaupt, eines notwendig Seienden, für eine Funktion desselben Verstandes erkennen müssen, dem er nur die Verarbeitung des empirisch gegebenen Erkenntnisinhaltes zuteilen will. Wäre dies geschehen, so würde dadurch vor allem für das System der Verstandesformen selbst das Prinzip eines gediegenen Zusammenhanges der Entwicklung gewonnen worden sein. Es würde sich gezeigt haben, wie die Stelle für die durch den reinen Verstand infolge der ihm innewohnenden Möglichkeitsformen geforderte Urposition eines schlechthin notwendigen Seins, wie, sage ich, diese, durch Verwerfung des un-

*) Kritik der reinen Vernunft. Siebente Auflage S. 461.

gerechtfertigten Überganges zur absoluten Realität eines „vollkommensten Wesens“ leergewordene Stelle, auf deren Ausfüllung die Vernunft, wie Kant früher eingesehen, doch nicht verzichten kann, unmittelbar oder zunächst durch nichts anderes auszufüllen ist, als durch jene „synthetischen Urteile a priori,“ welche in den von Kant sogenannten „reinen Anschauungen“ enthalten sind. Dadurch aber würde die abstrakte Trennung dieser sogenannten Anschauungen von den Verstandeskategorieen, dieses Grundgebrechen der Kantischen und aller nachfolgenden Philosophie, gleich in der Wurzel gehoben worden sein.

Doch, ich werde gewahr, daß, indem ich den im gegenwärtigen Sendschreiben angesponnenen Faden der Betrachtung zu Ende zu bringen dachte, ich, ohne es zu wollen, schon einen neuen angesponnen habe. Es wird daher geraten sein, für diesmal abzubrechen, und den Abschluß des Bisherigen einer weiteren Betrachtung anheimzugeben, die, so eng sie auch mit der gegenwärtigen verkettet ist, doch, um ihren Inhalt in der Klarheit herauszustellen, die ich ihm zu geben wünsche, von einem neuen Anfange beginnen muß.

Gott und Welt.

(Zwölftes Sendschreiben).

Ich kehre zurück zu dem Gegenstande, den ich diesen Mitteilungen als ihr eigentliches Ziel gesetzt habe. Durch das obige ist, wie Sie bemerkt haben werden, die Abscheidung des ontologischen Gottesbegriffes von den übrigen theologischen Bestimmungen vollzogen, die, wie ich stets gegen Sie behauptet habe, nicht mehr in unmittelbarer wissenschaftlicher Kontinuität mit den Begriffsbestimmungen der Ontologie oder Metaphysik sich entwickeln lassen. Die Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft, als Wissenschaft des absoluten Prius, kann zwar in dem Sinne, in welchem ich sie fasse, bei weitem mehr, als in dem Ihrigen, auch unmittelbar die Bedeutung spekulativer Theologie für sich in Anspruch nehmen. Denn alle ihre Bestimmungen gelten mir unmittelbar und durch sich selbst als innewohnende Bestimmungen des Absoluten, also der Gottheit, und es bedarf für mich, um sie als solche zu erkennen, nicht des erkenntnistheoretischen Umweges, durch welchen bei Ihnen die Anwendung oder Übertragung derselben auf das Absolute vermittelt wird. Dagegen muß ich meinerseits auf eine „spekulative Theologie“ verzichten, die, wie die Ihrige, ohne andere Prämissen,

als die ontologischen und jene erkenntnistheoretischen, welche bei Ihnen den Begriff des Absoluten zu begründen dienen, die Idee der Gottheit, der göttlichen Persönlichkeit, zur vollständigen wissenschaftlichen Ausführung brächte. Das Endergebnis der Metaphysik, die mit der absoluten Denknotwendigkeit der Kategorieen zugleich absolut-identische und absolut derselben entgegengesetzte Freiheit des absoluten Prius, ist und bleibt mir nur ein Moment in dem Begriffe des persönlichen Gottes; das erste zwar, oder die wissenschaftliche Grundlage aller anderen Momente, aber auch eben nur die Grundlage, nicht der Begriff des persönlichen Gottes selbst. Um zu diesem Begriffe zu gelangen, um ihn in seiner wissenschaftlichen Wahrheit zu ergründen und darzustellen, bedarf es ganz anderer Voraussetzungen, solcher, die wissenschaftlich nur durch die Gesamtheit der realphilosophischen Disziplinen begründet werden. Darum habe ich in der systematischen Ordnung aller philosophischen Disziplinen der philosophischen Theologie den Platz nicht, wie Sie, unmittelbar nach der Metaphysik, sondern, auch hierin an dem von Hegel verzeichneten Schema fester haltend, erst am Schlusse des ganzen anweisen zu dürfen geglaubt.

Von den zwischen der Metaphysik und der spekulativen Theologie in der Mitte liegenden Wissenschaften, — unter die ich, beiläufig gesagt, jetzt auch die Logik oder philosophische Erkenntnislehre zähle, nachdem ich die Unhaltbarkeit der Stellung eingesehen habe, die ich, durch Ihren Vorgang irre geleitet, derselben eine zeitlang vor der Metaphysik zu geben versuchte, — will ich hier nur kurz bemerken, daß dieselben, wie ich ihr Verhältnis zu dem Gegenstande der Theologie jetzt verstehe, auf entsprechende Weise zu demselben in die Stellung des kosmologischen und des teleologischen Beweises eintreten, wie die Metaphysik in die Stellung des ontologischen. Einen kosmologischen Beweis für das Dasein Gottes führt nicht eine einzelne, sondern führt die Gesamtheit dieser Wissenschaften, sofern ihre Inhaltsbestimmungen sämtlich, eine nach der anderen, der dialektischen Negativität anheimfallen, welche über sie hinaus zu einer höheren, die ihnen jenseitig ist, als zu ihrem Grunde und zu ihrer Wahrheit forttreibt. Eben dieser Beweis ist jedoch seinem positiven Gehalte nach zugleich der teleologische; wie denn auch Kant in jener Abhandlung, die ich oben als klassisch für die ältere Gestalt des ontologischen Beweises anführte, diese beiden, den kosmologischen und den teleologischen Beweis, nicht, wie später in der Vernunftkritik, als zwei verschiedene, sondern als einen und denselben behandelt. Freilich unterscheidet sich, was ich hier den teleo-

logischen Beweis nenne, von dem entsprechenden Kantischen Beweise nicht minder, wie der in der angeführten Wissenschaft der Metaphysik zu führende ontologische Beweis von dem ontologischen Beweise Kants. Es unterscheidet sich auch von den teleologischen Reflexionen, auf welche Sie in allen Ihren Werken als auf das eigentlich entscheidende Moment für die Annahme einer intelligenten, überweltlichen Persönlichkeit zurückzukommen lieben. In diesen letzteren ist es mir, aufrichtig gesagt, nicht gelungen, das Moment ausfindig zu machen, wodurch dieselben klar und entscheidend über die verständigen Schlüsse der populären Physiko-Theologie hinausgehoben würden, die ich, als Raisonnement der gesunden Menschenvernunft, billigermaßen mit dem alten Kant in allen Ehren halte, deren wissenschaftliche Prätensionen aber ich allerdings als durch die neuere Philosophie beseitigt ansehe. Die Teleologie, von der ich hier spreche, fällt zusammen vielmehr mit der durch die gesamte Realphilosophie allmählich zu vollziehenden dialektischen Steigerung des Weltbegriffes zum Gottesbegriffe. Sie gestaltet sich zum Beweise für das Dasein Gottes im engeren Sinne, zur unmittelbaren dialektischen Ableitung des Begriffes der Gottheit, erst in ihrem letzten Stadium, in dem Übergange von der Wissenschaft, welche in der systematischen Reihenfolge der philosophischen Disziplinen der spekulativen Theologie zunächst liegt, — dies aber ist die Ästhetik — zu jener. Die Darstellung dieses Überganges, die Dialektik der beiden Ideeen der Wahrheit und der Schönheit, und ihr gegenseitiges Sichaufheben in der Idee der Gottheit ist es, was ich noch jetzt als den wissenschaftlichen Kern meiner Schrift: die Idee der Gottheit, betrachten darf, von deren Inhalte ich sonst, wie Sie bemerkt haben werden, vielfach abgehen muß. Es war diese Dialektik jener drei Ideeen, die nach Hegels Fassung, von der auch ich ausging, in dem gemeinsamen Begriffe des absoluten Geistes enthalten sind, das Grundaperçu, welches mich, noch ehe mir über das Verhältnis der Logik zur Realphilosophie die letzte Klarheit aufgegangen war, über die bei Hegel vorliegende Gestalt der letzten und konkretesten Teile des Systemes hinaustrieb. Meine Bearbeitung der Ästhetik ist die Ausführung dieser Dialektik durch einen Hauptteil der Lehre vom absoluten Geiste, und die „Idee der Gottheit" sollte den Anfang zu einer Fortsetzung derselben, zu einer Bearbeitung der spekulativen Theologie in demselben Sinne bilden. Von der letzteren Schrift wurde ich jedoch bald gewahr, daß sie von vorn herein nicht den richtigen Weg der Darstellung eingeschlagen hatte; ich kann mich daher jetzt nur inbezug auf den richtigen Grundgedanken, der in der eben angegebenen Dialektik des

Überganges zum Begriffe der Gottheit besteht, nicht inbezug auf ihren weiteren Inhalt auf sie berufen.

Auf diese Dialektik selbst, die ich in ihren Hauptpunkten durch meine früheren Schriften festgestellt glauben darf*), nochmals ausführlich einzugehen, ist im gegenwärtigen nicht meine Absicht. Zwar ist dieselbe bis auf diesen Tag von Ihnen sowenig, wie von irgend einem meiner Freunde oder Gegner einer ernstlichen Aufmerksamkeit gewürdigt worden, und es könnte insofern immerhin nicht überflüssig erscheinen, ihren Inhalt durch eine wiederholte Darstellung ins Gedächtnis zurückzurufen. Aber meine Abneigung, das bereits Gethane noch einmal zu thun, ist zu groß, und es bleibt mir daher auch hier, ähnlich wie inbezug auf die Metaphysik, nichts übrig, als ruhig zu warten, bis die Zeit der Beachtung für dieses Gethane gekommen sein wird. Daß sie kommen wird, diese Zeit, sobald nur erst der Strom der Verunglimpfungen, die keinem Neuen in der Philosophie erlassen bleiben, sich verlaufen haben wird; daß ich nicht fürchten darf, das Gethane umsonst gethan zu haben: dafür ist mir Bürge das Verhalten des wissenschaftlichen Publikums zu meiner Ästhetik, die sich, von so wenigen sie auch zur Zeit noch gelesen und studiert wird, doch im allgemeinen die Anerkennung eines Werkes, in welches ein noch unbezwungener spekulativer Gehalt niedergelegt ist, zu erwerben gewußt hat. — Ebensowenig kann es mein Vorhaben sein, mich auf eine umständliche Widerlegung der Bedenken einzulassen, welche Sie im allgemeinen gegen das Unternehmen, die philosophische Theologie durch die Gesamtheit der übrigen philosophischen Disziplinen sich vermitteln zu lassen, erhoben haben**). Wenn Sie von jedem solchen Unternehmen behaupten, daß sein Resultat entweder wesentlich in Pantheismus versinke, oder wenigstens nicht imstande sei, völlig entschieden und siegreich ihn im Prinzipe zu vernichten: so beruht dies, wie leicht zu sehen, entweder auf einem Mißverständnis der dialektischen Methode, welche in dem

*) Durch meine früheren Schriften, sage ich. Die „Idee der Gottheit" nämlich will, wenn jene Dialektik vollständig in ihr gefunden werden soll, nicht für sich abgesondert, sondern im Zusammenhange mit dem „System der Ästhetik" betrachtet sein, und auch meine übrigen Schriften aus jener Zeit, besonders die „philosophische Geheimlehre über die Unsterblichkeit ꝛc." enthalten erläuternde und ergänzende Beiträge zu derselben. Die früheste Darstellung jener Dialektik übrigens, die, eben als die erste und frischeste, manche nicht unbedeutende Vorzüge vor den späteren hat, findet sich in einer Schrift, in welcher man sie freilich nicht sucht, nämlich in der „Einleitung zur Darstellung der griechischen Mythologie" (Leipzig 1828).

**) Neuerdings besonders in dem ersten Artikel „zur spekulativen Theologie". Zeitschrift ꝛc. IV, Heft 2.

Nachfolgenden das Vorangehende, also in diesem Falle in dem Gottesbegriffe den Weltbegriff, dergestalt aufhebt, daß das Nachfolgende als der Grund des Vorangehenden erkannt wird, oder es beruht auf dem Nichtglauben an die Möglichkeit, die „negative" Dialektik durch das Bereich der Realphilosophie auf folgerechte Weise durchzuführen. Wohl in dem Letzteren, nicht in dem Ersteren, ist das Motiv Ihrer Polemik zu suchen; welches aber auch dieses Motiv sei, so würde, was auf dieselbe zu erwidern wäre, mit der genaueren Erörterung des Begriffs der dialektischen Methode zusammenfallen, auf die ich hier nicht eingehen kann. Was ich aber Positives zu Gunsten der von mir der philosophischen Theologie angewiesenen Stellung zu sagen hätte, das wird aus dem folgenden leicht von selbst zu entnehmen sein.

Während ich nämlich, soviel den ontologischen Begriff des Absoluten betrifft, auf die strengste Absonderung desselben von allem empirisch gegebenen dringen muß, während ich mich dort auf das Entschiedenste auch gegen diejenige Abhängigkeit sträuben muß, in welche Sie denselben durch Ihre erkenntnistheoretische Ableitung von dem gegebenen setzen: so weiß ich dagegen den Begriff des wirklichen, des lebendigen und persönlichen Gottes von der Offenbarung dieses Gottes innerhalb der Welt, innerhalb derjenigen Wirklichkeit, welche, der ontologischen Möglichkeit gegenüber, den Inhalt unserer äußeren und inneren Erfahrung ausmacht, nicht in der Weise abzuscheiden, wie Sie ihn davon wollen abgeschieden wissen. Das ontologisch Absolute, für sich betrachtet, kann Gott, kann, was in dieser Allgemeinheit genommen mit dem Begriffe der Gottheit zusammenfällt, die Idee des Guten sein; aber es könnte, ohne sich darum selbst zu widersprechen — denn es ist ja eben die Freiheit, die Möglichkeit des Seins und des Nichtseins, des So- und des Andersseins, — auch nicht Gott sein. Daß es Gott ist, woher weiß ich es? Woher sonst, als aus der Offenbarung dieses Gottes innerhalb der Welt, innerhalb der empirischen, konkreten Wirklichkeit? Nicht zwar, als genügte zur wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes die Erfahrung dieser Manifestation ohne Voraussetzung des Ontologischen und der beides unter einander in Kontinuität setzenden Dialektik. In diesem Sinne könnte ich immerhin einstimmen in Ihre Behauptung, daß, „wenn Gottes Wesen nur als an der Welt sich manifestierendes nachgewiesen wird, die Folgerung unabweisbar bleibt, daß einer solchen Ansicht sein Wesen und seine Wirklichkeit wahrhaft nur in der Welt gegenwärtig sein kann." Allein diese Behauptung hat bei Ihnen einen andern Sinn. Sie meinen unter dem Nur und dem Auch, wie die Anordnung Ihres Systemes

zeigt, das Nebeneinandersein zweier verschiedener Erkenntnisweisen Gottes, einer ontologischen und einer auf die Manifestation innerhalb der Welt sich begründenden, welches ich in Abrede stellen muß. Der Begriff Gottes, des lebendigen, persönlichen, entsteht mir wissenschaftlich, dialektisch, aus diesen zwei Faktoren der ontologischen Selbstgewißheit der Idee, und der Anschauung und Erfahrung des in der Wirklichkeit sich manifestierenden Gottes. Wie des ersten Faktors zur Unterscheidung des überweltlichen, göttlichen Seins von dem Sein der innerweltlichen Offenbarungsthatsachen, so bedarf ich des letzteren zur Ergänzung, zur Ausfüllung der leeren ontologischen Möglichkeit durch einen Inhalt, der mir erst den Begriff eines wirklichen Gottes giebt, eines Gottes, der Ist und existiert. Beide Momente gehören, wie Sie nicht in Abrede stellen werden, gleich wesentlich zum Begriffe des persönlichen Gottes.

Das gesagte könnte indes noch der Deutung Raum zu geben scheinen, als komme es für den Begriff Gottes nur darauf an, zu dem metaphysisch Absoluten überhaupt noch das Moment der wirklichen Existenz, die Gewißheit eines in der Freiheit, die jenes Absolute ist, nicht an sich, als Voraussetzung enthaltenen, sondern durch sie gesetzten Seins hinzuzubringen. Ob diese Deutung etwa begünstigt werde durch Schellings Äußerung, die Philosophie könne rein beginnen mit der Erklärung: Ich will nicht das bloße Seiende; ich will das Seiende, das Ist oder existiert, ist hier der Ort nicht, zu untersuchen. Allerdings ist der Wille, der Wille eines denkenden, selbstbewußten Individuums schon als solcher ein Seiendes, welches sich von dem „bloßen Seienden", d. h. dem Prius, dem Metaphysischen, unterscheidet, und daher in sich selbst, in dem unmittelbaren Bewußtsein seiner selbst, die Gewißheit einer durch Freiheit gesetzten Existenz hat. Wiefern jedoch solcher Wille, oder genauer, wiefern das Bewußtsein solches Willens genügen sollte, um, zur Erkenntnis des Prius hinzukommend, das Dasein des wirklichen, also des lebendigen und persönlichen Gottes zu beweisen: so würde derselbe sich selbst schon als ein Moment des göttlichen Willens, als einverleibt dem göttlichen Willen erfaßt haben müssen. So kann der menschliche Wille sich allerdings schon in der Religion, noch außerhalb der Philosophie erfassen, und er muß sich bereits vor der Philosophie, oder beim Beginne des Philosophierens so erfaßt haben, wenn er sich in den Besitz des Inhaltes setzen will, der zur philosophischen Erkenntnis Gottes verarbeitet werden soll. Würde nun in diesem Sinne der Anfang zur positiven Philosophie als ein Willensakt bezeichnet: so läge in dieser Bezeichnung schon, daß es, um den

Begriff Gottes zu gewinnen, der Ergänzung des Prius nicht durch eine wirkliche Existenz überhaupt, sondern durch eine bestimmte Existenz bedarf. Das Prius wäre nicht, was es ist, wäre nicht die absolute Freiheit, wenn nur eine Weise seiner Verwirklichung möglich wäre; oder mit anderen Worten, Gott wäre nicht Gott, wenn er, um überhaupt zu sein, notwendigerweise Gott sein müßte. Der Gott, der so gewiß sein muß, so gewiß überhaupt irgend Etwas und nicht Nichts ist, dieser Gott ist ein seiner näheren, realphilosophischen und ethischen Beschaffenheit nach so unbestimmter, daß er, — so kann man es kühn zwar, aber bezeichnend ausdrücken, — auch wohl der Teufel sein könnte. Daß nicht nur ein „höchstes Wesen" schlechthin ist, sondern daß das höchste Wesen auch das höchste Gute, die ewige Liebe, der Schöpfer und Herr einer Welt, die er zur Teilnahme an Seiner Herrlichkeit berufen hat, ist, dies läßt sich durch einfache Hinzunahme der für sich gleichgültigen Thatsache einer realen Existenz überhaupt zu der ewigen Notwendigkeit des Prius so wenig, wie durch diese Notwendigkeit selbst, — auf kosmologischem Wege so wenig, wie auf ontologischem — beweisen.

Äußerungen ähnlichen Inhalts, wie die gegenwärtige, haben mir schon ehemals den Vorwurf zugezogen, daß meine Philosophie zuletzt also doch darauf hinauskomme, sich auf das, was man gemeinhin positive Offenbarung nennt, berufen zu müssen; ein Vorwurf, in den sogar Sie, obgleich in den Augen jener Gegner, von denen er zunächst ausging, solches „Positivismus" nicht minder schuldig, einzustimmen Miene machen*). Es wird daher nicht überflüssig sein, auf die Grundlosigkeit desselben mit ein paar Worten noch ausdrücklich hinzuweisen. Soweit entfernt bin ich, den philosophischen Gottesbegriff auf irgend welchen positiven, d. h. Autoritätsglauben begründen zu wollen, daß unter den Thatsachen, die ich vorhin, mich an einen von Ihnen gebrauchten Ausdruck anschließend, in dem Ausdrucke der innerweltlichen göttlichen Manifestation zusammenfaßte, deren Voraussetzung ich zur dialektischen Ableitung jenes Begriffes nicht entbehren zu können erklärte, daß, sage ich, unter diesen Thatsachen die im engeren Sinne sogenannte Offenbarungsthatsache — gar nicht inbegriffen ist. Vielmehr, was Sie mir dort als das wahre Verhältnis der „rechten Spekulation" zur christlichen Glaubenserfahrung entgegenhalten, daß „die erstere zurückleite in diese, statt daß umgekehrt diese auch nur als Anerkennung fordernde oder zu erklärende Thatsache von der Philo-

*) Zeitschrift ꝛc. II, S. 256 f.

sophie vorausgesetzt werden dürfe": das bezeichnet, methodologisch angesehen, so sehr mein eigenes Verfahren, daß ich den Begriff der christlichen Offenbarung und der religiösen Offenbarung überhaupt, der Offenbarung im eigentlichen Sinne, dialektisch gar nicht eher einführe, als nachdem der Begriff Gottes, nicht des ontologischen, sondern des lebendigen, persönlichen Gottes, des Gottes, der Ist und existiert — bereits aus anderweiten Prämissen entwickelt ist. Dies hätte Ihnen die oben angeführte dialektische Ausführung des Überganges zur philosophischen Theologie samt den Andeutungen über den Gang der Begriffsentwickelung innerhalb der letzteren zeigen können, wenn Sie solche einer Beachtung hätten würdigen wollen. Freilich thue ich hiermit nichts anderes, als was, richtig verstanden, auch die christliche Glaubenslehre thut, wenn sie, seit dem apostolischen Symbolum, welches für alle echte Methodik der dogmatischen Theologie den Typus abgiebt, das Bekenntnis Gottes, des ewigen Vaters und Schöpfers Himmels und der Erde, jenen Offenbarungsthatsachen vorausschickt, in denen doch, subjektiv für das gläubige Individuum, der Grund und Quell auch des ersten Glaubensartikels enthalten ist. Wollen Sie dies erwägen: so werden Sie dieses mein dialektisches Verfahren, so werden Sie diese, von allem Partikularismus einer positiven Offenbarungslehre so weit als möglich abliegende, durchaus universalistische Ableitung des Begriffes der Gottheit keineswegs vereinbar finden mit der Äußerung, daß „der wahre Gott nur durch Erfahrung, durch die Glaubenserfahrung des Christentums erkannt zu werden vermag." Denn durch jene objektive Methodologie der Begriffsentwickelung wird doch wohl so wenig, wie durch die Stellung der Artikel im Glaubensbekenntnis, etwas über die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis präjudiziert sein; Bedingungen, die sich vielmehr, inbezug auf die religiöse Erkenntnis ebenso, wie auf jede andere in die Philosophie aufgenommene Erfahrungserkenntnis, überall nur an der Stelle des Systems ergeben können, an welcher der objektive Gang der Begriffsentwickelung auf die Betrachtung des anerkennenden Subjektes als solchen führt.

Was ich im Vorstehenden über die methodologische Stellung und Begründung des Gottesbegriffes gesagt habe: das alles würde ich haben sagen können, auch wenn ich mich inbezug auf den Inhalt dieses Begriffes mit Ihnen vollkommen einverstanden hielte. Auch für den Inhalt, den nach Ihnen derselbe haben würde, finde ich die Begründung, die Sie ihm zu geben suchen, nicht zureichend; auch zu diesem Inhalte wüßte ich auf keinem anderen Wege wissenschaftlich zu

gelangen, als durch eine den Weltinhalt, dessen Anschauung ja auch von Ihnen als eine faktisch gegebene vorausgesetzt wird, ausdrücklich zu ihrem Ausgangspunkt nehmende Dialektik. Ich habe mich jedoch von vornherein in diesen Mitteilungen dazu bekannt, daß auch der Inhalt, zu welchem ich auf diesem Wege gelange, ein anderer ist, als der Ihrige. Der Gang der Betrachtung bringt es mit sich, auf den bereits dort erhobenen Widerspruch gegen den Inhalt Ihres Gottesbegriffes hier nochmals zurückzukommen, und das Positive, was ich jenem Inhalte entgegenzustellen habe, in den gegenwärtig angeknüpften Zusammenhang einzurcihen.

Wenn ich im obigen mich vorläufig zu jener Dreiheit der Momente des Gottesbegriffes bekannt habe, die wir in Schellings Abhandlung über die Freiheit aufgestellt finden: Ungrund, Grund in Gott, und existierender Gott: so erhellt, was das erste dieser Momente, den Ungrund, betrifft, daß dasselbe durchaus dem ontologischen oder metaphysischen Gottesbegriffe entspricht, und also in demjenigen, was über diesen verhandelt worden ist, seine Erledigung gefunden hat. Die Metaphysik, als eine der philosophischen Theologie vorangehende Disziplin, tritt mit diesem ihren Endergebnisse in den Umkreis der letzteren ein; nicht auf unmittelbare Weise zwar, sondern dialektisch vermittelt durch das in der Ordnung des Systemes Dazwischenliegende; weshalb denn auch, wie wir bald sehen werden, jenes Ergebnis, als aktuale Inhaltsbestimmung des Gottesbegriffes gefaßt, noch eine weitere dialektische Umbildung zu erleiden hat. Dementsprechend nun ist mir das zweite Moment, der Begriff des Grundes der göttlichen Existenz, nichts anderes, als das Resultat der realphilosophischen Prämissen der philosophischen Theologie, als, mit anderen Worten, der in den Begriff der Gottheit dialektisch eingehende Weltbegriff. Indem ich ihn so fasse, erhellt am deutlichsten der Zusammenhang des gegenwärtigen methodologischen Einspruchs gegen Ihr Verfahren mit dem gleich anfangs erhobenen Einspruche gegen Ihre Bemerkungen über den Schellingschen Gottesbegriff überhaupt, und den Begriff des Grundes in Gott insbesondere. Es erhellt zugleich beides, sowohl das Wahre, als auch das Unwahre Ihrer Behauptung, daß auch in dem Gottesbegriffe Schellings noch ein Rest von Pantheismus zurückgeblieben sei, von welchem derselbe sich zu reinigen habe, wenn er zu der Reinheit des Ihrigen sich erheben wolle. Ich stehe nicht an, mich zu diesem Pantheismus oder Semipantheismus auch meinerseits offen zu bekennen, gleichwie ich mich oben gegen den daneben von Ihnen gemachten Versuch, denselben aus Schelling hinwegzuinterpretieren,

oder Schelling in seiner eigenen Lehre den Weg zu zeigen, auf welchem er demselben entgehen könne, habe sträuben müssen.

Daß der Weltbegriff ein wesentliches Moment des Begriffes der Gottheit ausmache, oder, wie man es kurzweg ausdrücken kann, daß die Welt in Gott sei: dies wird, nicht mit Worten zwar, aber der That nach, von allen denen zugestanden, welche die Notwendigkeit einer ewigen Weltschöpfung behaupten. Es wird auch von Ihnen zugestanden, insofern Sie „dem Schöpfungsbegriffe die Lehre von dem ewigen Welturbilde in Gott", von „dem Dasein einer Ideenwelt in der göttlichen Selbstanschauung, mithin überhaupt einer subjektiven „Innerlichkeit in Gott" zu Grunde legen. Wenn Sie diese Selbstanschauung Gottes eine „Zeit und Raum überwindende" nennen, wenn Sie derselben „die eigene Unendlichkeit Gottes, die reale Seite in ihm" als das von ihr zu Durchdringende und in der Klarheit des Selbstbewußtseins zu Besitzende voraussetzen: so könnte ich versucht sein, Sie auf das vollständigste in diesem Punkte mit mir einverstanden zu glauben. Denn offenbar werden mit diesen Worten nicht nur Raum und Zeit in Gott, nicht außer Gott gesetzt, sondern es wird auch eine Seite der Realität in Gott zugestanden, von der man, in diesem Zusammenhange, doch wohl vorauszusetzen berechtigt ist, daß sie zu Raum und Zeit in irgend einer Beziehung stehen, daß sie — denn welche andere Beziehung gäbe es zu Raum und Zeit? — in irgend einem Sinne den Raum und die Zeit erfüllen wird. Wäre dies letztere in der That Ihre Meinung, so hätten Sie damit nicht nur dasselbe Recht, thatsächlich in den Gottesbegriff einzutreten, dem Weltbegriffe zuerkannt, welches ihm durch die Lehre von der ewigen Weltschöpfung zuerkannt wird, sondern Sie hätten sich dadurch über diese Lehre zugleich noch erhoben, daß Sie, was diese unterläßt, die Welt in Gott, als hindurchgegangen durch die dialektische Negation, nicht unmittelbar mit der Welt außer Gott als Eins, sondern als von derselben unterschieden setzten. Sie hätten, als notwendige Voraussetzung der dem selbstbewußten Willen Gottes angehörenden Weltschöpfung, ein diesem Willen selbst ebensosehr, wie seinem Resultat, vorauszusetzendes Weltwerden in Gott anerkannt, den ewigen Werdeprozeß eines ideal-realen Universums, welches mit dem Universum, in dessen Mitte wir uns gesetzt finden, in verschiedenen Beziehungen sowohl als identisch, wie auch als davon unterschieden zu bezeichnen wäre.

Dies jedoch für Ihre wahre Meinung zu nehmen, verbietet mir die Polemik gegen Schelling, die Sie an jene Äußerungen geknüpft

haben, verbietet fürerst auch, was von dem Zusammenhange Ihres eigenen Systemes bekannt ist. Was Sie die „reale Seite" in Gott nennen, das ist, — nicht nur als Konsequenz ergiebt sich dies aus Ihrer Darstellung, sondern Sie sagen es auch ausdrücklich — selbst nur ein Ideales, ohne reale Zeit- und Raumerfüllung. Nicht nur überhaupt urbildlich vorhanden, sondern auch „ewig vollendet" soll nach Ihnen die Welt in jener Selbstanschauung Gottes sein. Dadurch wird offenbar von jener Anschauung dasjenige ausgeschlossen, was Sie, in demselben Zusammenhange, in bezug auf die wirkliche Welt die „Succession und die selbständigen Unterschiede im Weltprozesse, überhaupt das Negative der Raum-Zeitlichkeit" nennen. Daß eben dies, die Succession und die selbständigen Unterschiede, überhaupt das Negative der Realität, von dem eigenen Leben Gottes nicht ausgeschlossen wird: dies eigentlich ist es auch, was Sie an Schellings Lehre von dem Grunde in Gott zu tadeln finden. Sie verhüllen diesen Tadel in ein Ankämpfen gegen die angeblich bei Schelling obwaltende Vorstellung eines Dunkels in Gott, eines blind wirkenden Willens des Grundes. Dabei aber bedenken Sie nicht, daß Sie von diesem Vorwurf, sollte es streng mit ihm genommen werden, Schellings neuere Lehre selbst entbunden haben, indem Sie anerkannten, daß nach ihr der selbstbewußte Wille in Gott als gleich ewig, gleich anfangslos in der Zeit zu denken ist, wie das für sich, aber nicht in Vereinigung mit diesem Willen, bewußtlose Wirken des Grundes. Auf entsprechende Weise haben Sie in Ihrem Systeme durch die unklare, zweideutige Stellung, welche Sie, hierin an Ihre Vorgänger, namentlich an Hegel, nur allzu eng sich anschließend, den Begriffen des Raumes und der Zeit anweisen, das Geständnis, welches sich zwar anderwärts bei Ihnen findet, daß dieselben auch für Gott keineswegs ohne Bedeutung sind, entkräftet und wirkungslos gemacht. Wäre es Ihnen Ernst damit gewesen, Raum und Zeit in Gott, und damit auch — was nicht davon getrennt werden kann — alles reale Dasein Gottes als ein Raum und Zeit Erfüllendes zu setzen: so würden Sie weder die metaphysischen Begriffe des Raumes und der Zeit, und mit ihnen der Raum- und Zeiterfüllung aus Ihrer Ontologie und spekulativen Theologie hinaus verwiesen, noch würden Sie in Gott dasjenige Dunkel, diejenige Negativität zu setzen sich gescheut haben, welche von dem Begriffe eines Raum und Zeit erfüllenden Daseins unzertrennlich, aber mit dem Begriffe eines vernünftigen Willens, einer selbstbewußten Persönlichkeit keineswegs unvereinbar ist.

Wie viel übrigens oder wie wenig Sie auch in bezug auf diese,

als enthalten in der Selbstanschauung Gottes vorauszusetzende Realität zuzugestehen geneigt sein mögen: immer würde dieselbe für Sie ein hors d'oeuvre bleiben, wenn Sie dieselbe nicht, wie sie Schelling und wie sie mir es ist, für den Grund des göttlichen Daseins anerkennen. Der Satz: Gott ist, Gott existiert, hat, so scheint es, für Sie einen Sinn auch ohne die Immanenz der realen Seite; für mich, und, wie ich voraussetze, auch für Schelling, hat er keinen. Wenn ich ihn aussspreche, diesen Satz, so bin ich mir bewußt, damit zwar nicht nur dies, aber doch auch dies, und vor allem anderen dies auszusprechen, daß es eine unendliche Thätigkeit der Raum- und Zeiterfüllung giebt, daß Raum und Zeit ins Unendliche real, ins Unendliche wirklich, d. h. ins Unendliche erfüllt sind. Sie dagegen glauben sich im Besitze eines Absoluten, eines wirklichen, eines existierenden Absoluten vor allem Begriffe eines Raumes und einer Zeit und einer Raum und Zeit erfüllenden Thätigkeit. Kommen hinterher diese Begriffe, als doch auch berechtigte, dazu: nun wohl, so wird sich mit ihnen ein Abkommen treffen lassen, um ihnen weder zuviel, noch zuwenig zuzugestehen. Worin aber solches Abkommen besteht, dies hat bis jetzt noch die Erfahrung aller theistischen Systeme gezeigt, und das Ihrige scheint, trotz der die entgegengesetzte Intention aussprechenden Versicherung, bis jetzt davon keine Ausnahme machen zu wollen. Es besteht darin, alles wirklich den Raum und die Zeit erfüllende Dasein zwar als ein reales, aber nur als ein außergöttliches gelten zu lassen; damit also den Raum und die Zeit als die Formen nur der außergöttlichen, also der schlechten, nicht absoluten Endlichkeit zu bezeichnen. Wenn der Pantheismus diese Lehre als eine dualistische bezeichnet, so kann ich nicht umhin, ihm hierin beizupflichten; denn ob man Gott an einer ihm gegenüberstehenden Materie, oder ob man ihn an den seinem eigenen Wesen fremden Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit die feste Unterlage seiner weltschöpferischen Thätigkeit giebt, ist meines Bedünkens ganz einerlei. Nur freilich darf, wer dem Theismus diesen Vorwurf machen will, nicht seinerseits sich des nämlichen Fehlers schuldig machen, wie offenbar Hegel, dessen Raum- und Zeittheorie denselben Dualismus von endlichem und unendlichem Dasein, den er sich in seiner Logik überwunden zu haben rühmt, unter verändertem Namen ganz ebenso in das System wieder einführt, wie, nach Hegels eigener Nachweisung, das Fichtesche Nicht-Ich die durch das Prinzip des Idealismus angeblich ein für allemal aufgehobene gemeine Wirklichkeit.

Dem Proteus dieses Dualismus gegenüber, welcher auf entscheidende und gründliche Weise schlechterdings durch keinen anderen Be-

griff, als durch den richtig verstandenen Schellingschen von dem Grunde in Gott zu bezwingen ist, mag es dienlich sein, diesem Begriffe denselben Namen zu vindizieren, welcher stets als der charakteristische für das Prinzip gegolten hat, welches der Dualismus der absoluten Einheit gegenüberstellt: den Namen der Materie. Es liegt nahe, an die Art und Weise zu erinnern, wie zum teil schon die Neoplatoniker den wirklichen oder scheinbaren Dualismus des Platonischen Timäus durch Vergeistigung des Begriffes der Materie, durch Aufnahme desselben in die Welt der *νοούμενα* zu überwinden suchten. Auf noch prägnantere Weise aber tritt uns dieser Begriff bei einem späteren Philosophen entgegen, dessen Studium ich als kräftigstes Gegengift gegen die so fest, und gerade in den Philosophen, die sich auf ihren Monismus am meisten zu gute thun, am festesten wurzelnden dualistischen Vorurteile nicht genug empfehlen kann, bei Giord. Bruno. Ich meine hier nicht bloß die ausdrückliche, geistvolle Abhandlung des Begriffes der Materie im dritten und vierten Dialogen de la causa, principio et uno, für sich abgesondert betrachtet; ich meine dieselbe in Verbindung mit seiner beredten Apologie der Konsequenzen des Copernicanischen Weltsystems in der cena delle ceneri und in den Dialoge de l'infinito, universo e mondi. Wenn die erstere, unter vielfacher Rückbeziehung auf die alten Pythagoriker und Platoniker und auf David de Dinanto, die Materie als die unendlich lebendige, schöpferische Mutter aller Formen und Gestalten, der geistigen nicht minder, wie der leiblichen, erkennen lehrt: so kommt durch die letztere noch das dem Bruno vor jenen älteren Philosophen eigentümliche Moment hinzu, daß es der Schöpferkraft dieser, an sich selbst zwar bestimmungslosen, aber die Unendlichkeit aller Bestimmungen in sich tragenden göttlichen Natur wesentlich, nicht zufällig ist, sich in der unendlichen Erstreckung des Raumes und der Zeit ebenso, wie in jedem kleinsten Punkte derselben zu bethätigen und zu offenbaren. — Der Begriff der Materie in diesem Sinne ist, wie man leicht sieht, der notwendig ergänzende und entsprechende Gegensatz zu dem ontologischen Begriffe der leeren Unendlichkeit, wie ich ihn im Obigen aufgestellt habe. Ist Gott, seinem ontologischen Begriffe nach, jene leere Unendlichkeit, so wird er nicht weniger, seinem realphilosophischen Begriffe nach, diese erfüllte Unendlichkeit, er wird die Materie sein müssen, sowie diese mit Recht auch von Schelling bereits in der ersten Darstellung seines Systemes als das erste Wirkliche, als das primum Existens nicht außerhalb des Absoluten, sondern in demselben, als das Absolute selbst, wiefern es nicht Es selbst, sondern Grund seiner selbst, bezeichnet worden ist. Allerdings ist dieser

Ausdruck, wenn man will, ein abstrakter: er bezeichnet das unendlich Reale, das unendlich den Raum und die Zeit Erfüllende, weder wie es außer Gott ist, als Welt, als Inbegriff kreatürlicher, aber relativ selbständiger, körperlicher und geistiger Substanzen, noch auch, wie es in Gott ist, als innewohnendes Moment der göttlichen Persönlichkeit, oder, wie es die christliche Dogmatik ausgedrückt hat, als eine der persönlichen Hypostasen der göttlichen Substanz. Es bezeichnet nur ganz allgemein, der ontologischen Formenwelt gegenüber, das Prinzip der Individuation dieser Formen*), ohne etwas über die nähere Beschaffenheit oder den Sitz dieses Prinzipes auszusagen. Allein diese Abstraktion ist eine notwendige, wenn nicht für den streng systematischen Standpunkt, so doch für den Standpunkt der Reflexion, welche zwischen dem philosophischen Begriffe der Gottheit und den wissenschaftlichen Voraussetzungen dieses Begriffes einhergeht, und in den letzteren den Boden für den ersteren zu gewinnen sucht. Nie wird die philosophische Betrachtung dazu gelangen, den Begriff, die Idee Gottes in ihrer Wahrheit zu erfassen, wenn sie nicht zuvor, zugleich mit dem Begriffe der metaphysischen Freiheit, und in ähnlicher Selbständigkeit, den Begriff der Materie gefaßt hat, als Totalität, als Einheit des kreatürlichen Daseins, nicht als kreatürlichen, sondern als eines solchen, das auch für sich sein könnte, — könnte, wenn Gott nicht wäre, durch den es eben als nicht für sich Seiendes, sondern als Moment, als Inhaltbestimmung seines ewigen Daseins gesetzt ist.

*) Als principium individuationis formarum wird die Materie (nach Aristotelischer Betrachtungsweise) ausdrücklich von Thomas von Aquino (Summ. theol. I, qu. 75, art. 5) definiert.

In welchem Sinne hat sich die deutsche Philosophie wiederum an Kant zu orientieren?*)

Für den Gegenstand dieses Vortrages glaube ich im allgemeinen eine gewisse Gunst voraussetzen zu können. Der Name Kant ist ein so gefeierter, daß gern sich auf dem Gebiete der Philosophie selbst die entgegengesetzten Parteien in seiner Anerkennung vereinigen; gern selbst diejenigen, welche den philosophischen Studien ferner stehen und sich gegen die Art, wie sie dieselben von den Wortführern des Tages vertreten sehen, des Mißtrauens nicht enthalten können, ihn zu denen zählen, deren Persönlichkeit eine moralische Bürgschaft dafür bietet, daß nicht alles in dem Thun und Treiben der Philosophie leere Einbildung oder vergebliche Arbeit ist. Und in der That braucht man diese Persönlichkeit, wie sie sich uns in ihrem Leben und Werken darstellt, nur ins Auge zu fassen: ihre ebenso anspruchslose als würdevolle Haltung, den Charakter der Reife und Besonnenheit aller ihrer Äußerungen, den sittlichen Adel, der ihrem gesamten Thun und Sein aufgeprägt ist, um von vornherein, dafern man überhaupt Empfänglichkeit für derartige Eigenschaften mitbringt, überzeugt zu sein, daß das Streben eines solchen Mannes kein gehaltleeres, die Arbeit seines langen, rastlos thätigen und unverrückt dem Einen Ziele zugewandten Lebens keine verlorene sein kann. Hierzu kommt, was vielleicht nur wenige bis jetzt ausdrücklich erwogen haben, was aber, wenn es sich allgemein zum Bewußtsein bringen ließe, bei der gegenwärtig herrschenden Stimmung wohl nicht wenig zur Verstärkung jener Gunst beitragen könnte, die nationale Bedeutung, welche eben dieser Name, an die Spitze nicht einer besonderen philosophischen Schule oder gar Sekte, sondern der sehr verschiedenartigen und selbst sich untereinander bekämpfenden Strebungen gestellt, welche doch in ihm ihren gemein-

*) Dieser Vortrag, mit welchem Weiße seine ord. Professur an der Universität zu Leipzig 1845 eröffnete und der auch 1847 im Drucke erschien, bildet eine Ergänzung des Vorangehenden, insofern er das Verhältnis des spekulativen Theismus zu Immanuel Kants transzendentalem Idealismus ins Licht setzt.

samen Ausgangspunkt haben, diesen Strebungen zu geben ganz geeignet ist. Die Franzosen, sie, die uns in demjenigen, was ich den Instinkt der Nationalität nennen möchte, in dem Streben und Geschick, jedem geistigen Thun eine nationale Färbung zu erteilen oder das spezifisch nationale Element in ihm hervortreten zu lassen, so sehr überlegen sind, haben alsbald, nachdem neuerdings unter ihnen die philosophischen Studien, und zwar diesmal von Deutschland her, einen neuen, immerhin ehrenwerten Aufschwung genommen haben, der unter ihnen erblühenden Schule eine nationale Wendung zu erteilen verstanden durch Wiederanknüpfung an ihren Descartes. Den Namen dieses Philosophen hört man jetzt allgemein dort als Losungswort der französischen Philosophie aussprechen; gerade in jener Schule, die uns bis jetzt nur als ein Absenker unserer deutschen erschienen ist. Ich glaube nicht, daß unsere Nachbarn deshalb zu tadeln sind; es mag sein, daß die Philosophie des Cartesius wirklich die Anknüpfungspunkte für die Richtung enthält, in der auch für sie eine nicht erfolglose wissenschaftliche Selbstthätigkeit auf dem Gebiete der Philosophie am sichersten möglich ist. Aber ich glaube, die Frage aufwerfen zu dürfen, ob nicht uns Deutschen ein entsprechender, und zwar wissenschaftlich um eine Stufe höher stehender Anknüpfungspunkt in unserem Kant gegeben sei. Daß alles, was in der Philosophie seit ihm unter uns gethan worden ist, geschichtlich in näherem oder fernerem Zusammenhange mit ihm steht und mehr oder weniger in seinen Richtungen und Resultaten durch die von ihm gegebene Anregung bestimmt ist, wird nicht leicht von jemand bestritten werden. Das Ausland ist es gewohnt, alle unsere dermalige Philosophie mit dem Namen einer Schule Kants zu bezeichnen; gewiß nicht mit geringerem historischen Rechte, wie mit welchem das Altertum von einer Schule des Sokrates sprach, in der sich ja gleichfalls Akademiker und Peripatetiker, Stoiker und Epikuräer, die positivsten und die skeptischesten Tendenzen zusammenfanden. Die Frage nun, die ich in Gegenwärtigem zu verhandeln gedachte, ist eben diese, ob nicht innerhalb dieser Gesamtschule, welche die Geschichte selbst, ohne alle Absichtlichkeit einer Schulgründung hervorgerufen hat, ein ausdrücklicher Rückblick auf ihren Anfang und Ausgangspunkt in ganz ähnlicher Weise, wie jener französische auf Descartes, förderlich, ob nicht in manchen Momenten eine solche Sammlung und — ich habe ein von Kant selbst in sehr ähnlicher Beziehung einmal ausgesprochenes Wort gebraucht — Orientierung vielleicht sogar eine notwendige Bedingung des weiteren wissenschaftlichen Fortschrittes sein könne. Meine Meinung geht dahin, daß gerade jetzt ein solcher Augenblick in der

Entwickelung deutscher Philosophie eingetreten ist; es liegt mir ob, zu zeigen, in welchem Sinne ich das verstanden zu wissen wünsche.

Werfen wir zu diesem Behuf einen Blick auf die eigene Angabe Kants über die Eigentümlichkeit seines philosophischen Unternehmens, auf das Bewußtsein, welches er über die Natur und charakteristische Beschaffenheit dieses Unternehmens ausgesprochen hat. Er bezeichnete dasselbe als eine Kritik der Vernunft, als eine kritische Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens, in der Absicht unternommen, um damit dem philosophischen Erkenntnisstreben die richtige Bahn der Forschung anzuweisen, und namentlich um durch ein deutliches Bewußtsein über die notwendigen Grenzen des menschlichen Wissens und Erkennens die philosophierende Vernunft vor einer unbefugten Überschreitung dieser Grenzen und also vor einem Arbeiten ins Vergebliche und Leere zu bewahren. Zum Teil vielleicht die Worte, deren sich eben hier der große Denker bedient, mehr aber noch der ausdrückliche Gegensatz, in welchen sich ein Teil seiner Nachfolger in dieser Hinsicht zu ihm versetzt fand, mag es verschuldet haben, wenn man lange Zeit hindurch und auch jetzt noch großenteils allein oder doch vorzugsweise die negative Seite dieser Bezeichnung hervorhob. Nichts ist gewöhnlicher geworden, als das Eigentümliche der Kantischen Philosophie vorzugsweise in die Ansicht zu setzen, daß eine Erkenntnis der Dinge an sich unmöglich sei, daß wir zufolge der Organisation unseres Erkenntnisvermögens auf die Erkenntnis nur der Erscheinungen, nicht aber der Dinge selbst, am wenigsten des Übersinnlichen und Unendlichen, angewiesen, die wichtigsten Resultate der Philosophie aber nur auf praktischem, auf moralischem Gebiete zu gewinnen seien. Aber war denn jener Satz von der Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich, wenn er ja von Kant ausgesprochen ist, ein neuer, in der Geschichte des menschlichen Geistes noch nie dagewesener, oder auch nur der geschichtlichen Umgebung, in welche die Vernunftkritik zunächst eintrat, fremder? Wie hätte es Kant einfallen können, als die charakteristische Eigentümlichkeit seiner Spekulation eine Ansicht bezeichnen zu wollen, welche diese Spekulation gerade mit der Philosophie seines nächsten Vorgängers, gerade dessen gemein hat, dessen Resultate zu prüfen und zu bekämpfen allenthalben Kants nächstes Augenmerk war? War nicht auch durch die empiristische Skepsis des Engländers Hume die Gesamtheit der Begriffe und Anschauungen, die wir von der äußeren Welt besitzen, zu einem Scheingebilde geworden, an dessen Erzeugung die Natur unseres eigenen Geistes wenigstens ebensoviel Anteil hat, als die Dinge selbst — die Dinge, deren Einwirkung auf

unseren Geist übrigens auch jene skeptische Philosophie wenigstens noch als eine Möglichkeit, als ein Objekt, wenn nicht des Wissens, so doch des Glaubens bestehen ließ? War dieses Resultat des skeptischen Empirismus etwa von den Ergebnissen des transscendentalen Idealismus, wie sie sich unter Kants, oder selbst, wie sie sich unter seines schrofferen und keckeren Nachfolgers Fichte Händen gestalteten, soweit entfernt, daß es der Mühe lohnte, um seinetwillen mit der Schöpfung jenes kritischen Idealismus eine neue Periode menschlicher Geistesentwickelung zu beginnen? Oder, wenn man das Hauptgewicht auf den praktischen Charakter dieses Idealismus, auf die von Kant und Fichte selbst allerdings sehr stark betonte Hinwendung nach dem Moralischen legen wollte: so bin ich zwar weit entfernt, den großen Fortschritt zu verkennen, den der sittliche Ernst des kategorischen Imperativs der kritischen Philosophie über die Weichheit und nicht selten Zweideutigkeit aller Gefühlsprinzipien hinaus gethan hat. Dennoch finde ich mich veranlaßt, zu fragen, mit welchem Rechte man den Moralphilosophen der englischen Schule und auch denen der Leibnitz-Wolffischen, besonders aber den ersteren, die sich vielleicht eben auf dem praktischen Gebiete mancher keineswegs unwesentlichen Vorzüge auch vor unserer neueren deutschen Philosophie rühmen dürfen, ein eigentümliches und großes Verdienst in der Behandlung der praktischen Seite der Philosophie in der Weise absprechen will, als sei in der That erst mit Kant diese Seite der gesamten Philosophie neu entdeckt worden? — Es ist also wohl klar, der Anspruch der Kantischen Philosophie, epochemachend in der Geschichte des menschlichen Geistes dazustehen und eine neue Aera der philosophischen Spekulation eröffnet zu haben, muß sich, dafern er sich als begründet erweisen soll, auf einen anderen Titel stützen. Auf welchen er es nach der eigenen Ansicht ihres Urhebers soll, darüber kann unter den Kennern kein Zweifel sein.

Vergessen wir nämlich nicht, wie Kant überall das entschiedenste Gewicht auf den rein rationalen, oder wie er selbst es auszudrücken liebt, aprioristischen Charakter seines Unternehmens legt. Er hatte nicht, wie schon mehrere vor ihm, unter denen der bedeutendste wohl ohne Frage Locke ist, eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens nur im allgemeinen, und zwar im wesentlichen von einem empirischen, empirisch-psychologischen Standpunkt aus beabsichtigt. Er war vielmehr von einem ganz bestimmten Aperçu ausgegangen, welches sich ihm bei seiner beharrlichen, ebenso umsichtigen als besonnenen Doppelbeschäftigung mit der Metaphysik der älteren Schulen und mit der physikalischen Empirie der neueren, die jene Metaphysik schon völlig

gestürzt zu haben meinten, zur klarsten Evidenz herausgestellt hatte. Er hatte bemerkt, daß in alle menschliche Erkenntnisthätigkeit gewisse Begriffe eingehen, — Begriffe, es sei mir erlaubt, mich hier vorläufig dieses Einen Ausdrucks zu bedienen, statt der mehreren, welche Kant anwendet, um das, was er meint, zu bezeichnen, — die nicht von außen, mit den Eindrücken zugleich, welche sich zu sinnlichen Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen in unserer Seele gestalten, an sie, diese Seele, heran- oder in sie hereinkommen, sondern ursprünglich (a priori) unserem Geiste innewohnen. Er war ferner gewahr geworden, daß durch sie, diese Begriffe, uns selbst unvermerkt, die Thätigkeit unseres Geistes beim Erkennen äußerer Gegenstände so gut, wie bei der inneren Meditation über uns selbst, geleitet wird. Es war ihm endlich zur Gewißheit geworden, daß nur sie es sind, diese reinen Vernunft- und Verstandesbegriffe, in deren aller äußeren und inneren Erfahrung vorangehendem Besitze die ursprüngliche Vernunftanlage selbst besteht, und durch die unsere, wie auch immer in uns erzeugten Empfindungen, Anschauungen und Vorstellungen zu Begriffen von Gegenständen werden, ja, durch welche dieser Gedanke einer Gegenständlichkeit, eines gegenständlichen Daseins und ihm gegenüber eines Ich, welches dieses Dasein anschaut und darüber denkt, erst möglich wird. Hieraus hatte er den Schluß gezogen, daß, was wir Erkennen nennen, dies selbst von Haus aus nichts anderes ist, als eine Anwendung oder Übertragung jener Grundformen unserer Vernunft auf den sinnlich gegebenen Stoff der Anschauung und Empfindung, eine Formung und Gestaltung dieses Stoffes durch jene Formen. Durch dieses alles war der gründliche und tiefsinnige Denker auf die Überzeugung geführt worden, daß, von einer wissenschaftlichen, wenigstens im philosophischen Sinne wissenschaftlichen Erkenntnis äußerer Gegenstände und, was nicht zu übersehen, ganz ebenso auch von einer wissenschaftlichen Selbstkenntnis des menschlichen Geistes nicht eher die Rede sein könne, als bis man den ganzen Umfang jener aprioriſchen Formen zum Bewußtsein gebracht, das ganze Gebiet der reinen Vernunfterkenntnis, welche nur aus sich selbst, unabhängig von äußerer Erfahrung schöpft, durchmessen habe. Als Kriterium diente ihm bei diesem Geschäft der Charakter unbedingter Notwendigkeit, das Bewußtsein des nicht und nicht anders sein Könnens, mit welchem sich die Vernunftformen unserem Geiste darstellen, dessen eigenes Wesen sie ausmachen; indem er richtig urteilte, daß dieser Charakter, gesetzt auch, er könnte an sich selbst einem wirklichen Dinge, einer äußeren realen Existenz zukommen, doch auf keine

Weise sich dem Bilde, welches von diesem Gegenstande sich in unserem Geiste erzeugt, mitteilen könne; daß vielmehr das Bild, das Bild als solches, überall den Charakter der Zufälligkeit trage und tragen müsse. — Von vornherein stand es für Kant fest, daß eine solche Erkenntnis, wie er sie nach diesem allen als das notwendige Prius, als die unumgängliche Bedingung jeder realphilosophischen Erkenntnis zu fordern sich berechtigt wußte, für sich selbst nicht eine gegenständliche, nicht eine Erkenntnis wirklicher Dinge sein könne. Sie war ihm eben nur eine Erkenntnis der Formen, in die wir, nicht die Dinge selbst — finden diese ja doch, um mich eines Leibnitzschen Ausdruckes zu bedienen, in unserer Seele keine Fenster, durch die sie hereinsteigen könnten, — sondern die Einwirkungen oder Eindrücke der Dinge auf unser sinnliches Seelenwesen, hineinarbeiten müssen, um sie zu dem zu machen, was wir dann erst eine empirische Erkenntnis der Dinge, oder richtiger, der Erscheinung der Dinge zu nennen befugt sind. Die klare, ausdrückliche Einsicht in diese notwendige, aus ihrer Natur sich unmittelbar ergebende und daher ein für allemal feststehende Begrenzung jener rein aprioriischen Erkenntnis bildet einen wesentlichen Grundzug des Unternehmens der Vernunftkritik. Denn die Annahme eines gewissen Grundstockes der Vernunft angeborener, aus keiner Erfahrung, am wenigsten der äußeren, sinnlichen Erfahrung zu schöpfender, sondern nur der Entwickelung im Bewußtsein bedürftiger Begriffe, — ewige, notwendige Wahrheiten hatte sie u. a. auch Leibnitz genannt, — war an sich so wenig etwas neues, daß sie vielmehr vom ersten Anfang der philosophischen Bestrebungen des menschlichen Geistes her die unter der großen Mehrzahl der Philosophierenden vorherrschende und die mächtigsten Anstrengungen des Denkens, die glücklichsten Gedankenwendungen bedingende gewesen war; und auch eine von allem Empirischen ausgesonderte wissenschaftliche Darstellung dieses rein rationalen Geistesinhaltes war, nicht als Anfang oder Grundbedingung, sondern als notwendiges Endziel aller Philosophie, wenigstens von der einen Hälfte der spekulativen Philosophen, jenen, welche der von Plato zuerst eingeschlagenen Richtung folgten, zu allen Zeiten gefordert worden. Aber an diesen allen ohne Ausnahme fand Kant einen doppelten Mangel zu rügen. Erstens, daß sie den Zusammenhang übersehen oder nicht hinlänglich beachtet hatten, worin der Besitz jenes Vernunftinhaltes mit dem Vermögen des Denkens und Wissens steht, welches durch ihn, diesen Besitz, durchaus bedingt wird oder vielmehr unmittelbar mit ihm zusammenfällt; so daß ohne den ursprünglichen und angeborenen Vernunftinhalt von gar keinem Wissen und Erkennen, nur von einem

Empfinden und Vorstellen die Rede sein könnte. Sodann zweitens, damit in Verbindung, daß jene alle sich mehr oder minder der Täuschung überlassen hatten, als sei in den Begriffen der reinen Vernunft unmittelbar schon die Erkenntnis einer wirklichen Gegenständlichkeit enthalten; als seien sie selbst, entweder schon, wie sie unbemerkt im Hintergrund unseres Bewußtseins schlummern, oder wenigstens (auf diesen Unterschied hatte wiederum Leibnitz aufmerksam gemacht), nachdem sie durch philosophische Reflexion an den Tag, in den beleuchteten Vordergrund dieses Bewußtseins hervorgezogen worden sind, eine solche Erkenntnis, eine Erkenntnis der Dinge an sich selbst oder nach ihrem wahren Wesen; und zwar vorzugsweise eine Erkenntnis des Unendlichen und Unbedingten, des Ewigen und Notwendigen in den Dingen, denn von dem Endlichen und Zufälligen, von der sinnlichen Erscheinungswelt mußte man schon eher zugeben, daß sie eben nur auf zufällige und äußerliche Weise durch Erfahrung der Sinne zu uns gelange. Diese Verwechselung der ewigen und notwendigen Grundformen des Erkennens mit realen Eigenschaften oder Wesensbestimmungen wirklicher Dinge, und das dadurch verschuldete, von ihm als vergeblich erkannte Trachten nach einem unmittelbar rationalen, d. h. weder durch Vernunftkritik in jenem seinen Sinne einerseits, durch methodische Empirie andererseits vermittelten, gegenständlichen Wissen ist es, was Kant als Dogmatismus bezeichnete. Ihm, diesem Dogmatismus gegenüber trat also der große Grundsatz in sein Recht ein, daß alles Wissen, welches auf realen gegenständlichen Inhalt Anspruch macht, nur ein erfahrungsmäßiges sein könne, daß aber die Erfahrung selbst nur dann zur Wissenschaft werde oder einen philosophischen Charakter erhalte, wenn sie durch eine vorangehende Vernunftkritik, d. h. Erforschung der notwendigen oder a priori unserem Geiste innewohnenden Denk- und Erkenntnisformen geordnet und gestaltet sei.

Durch dieses alles glaube ich nun die Ansicht hinlänglich gerechtfertigt, daß die Stellung und Bedeutung, welche die Geschichte der Philosophie dem Kantischen Lehrgebäude anzuweisen hat, wesentlich an der Frage hängt: nicht, ob es der Vernunftkritik gelungen sei, die Gesamtheit der das Wesen unserer Erkenntnis begründenden Vernunftformen vollständig und in ihrem wahren Zusammenhange, und ihr Verhältnis zu dem Inhalt, der durch sie zur wirklichen Erkenntnis gestaltet werden soll, auf eine keiner weiteren Frage über die allgemeine Natur des letzteren Raum gebende Weise festzustellen, sondern vielmehr nur: ob in der Tendenz jener Ausscheidung der Vernunftformen von dem Inhalte, der eben damit als ein seiner wesentlichen

Natur nach empirischer bezeichnet wird, und in dem reinen und strengen Begriffe des Apriori oder der formalen Vernunftnotwendigkeit, der, von Kant zum ersten Male aufgestellt, jener Unterscheidung zum Grunde liegt, Wahrheit sei. Wäre das erstere der Fall, wäre es in der Weise der Fall, wie Kant allerdings selbst in der Meinung stand, daß es so sei, so würde nicht sowohl von der Kantischen Philosophie der Beginn einer neuen Periode der Philosophie zu datieren, als vielmehr, es würde in ihr die Vollendung und der Abschluß aller Philosophie zu erblicken sein; wie sie denn von ihren eigentlichen und strengen Anhängern, deren es jetzt nur wenige noch giebt, in der That dafür gehalten worden ist. Dagegen, wenn nicht die erstere, nur die letztere Frage bejaht wird, so fällt eben mit ihrer Bejahung auf die Kantische Philosophie das Licht, welches sie als geeignet erscheinen läßt, nicht als das alleinige, einzig wahre System der Philosophie, wohl aber als die Eröffnung einer neuen Ära des Philosophierens betrachtet zu werden. Ich meinerseits kann mich nur zu dieser letzteren, nicht zu der ersteren Ansicht bekennen, und ich gedachte im Gegenwärtigen diese meine Überzeugung auszusprechen, in der Absicht, um hierauf die Ansicht zu begründen, daß, wie weit man auch im ferneren Lauf der Untersuchung von Kant abzugehen sich veranlaßt und berechtigt finden möge, doch jener Grundgedanke der kritischen Philosophie fortan aller Philosophie als ein Polarstern dienen kann und dienen soll, den sie nur unverrückt ins Auge zu fassen hat, um sich aus allen Irrungen, in welche die Schlangenwindungen des spekulativen Gedankens sie zu verwickeln drohen, immer wieder zurecht zu finden. Aller Philosophie sage ich, zunächst aber unserer vaterländischen, die, meine ich, eben durch diesen Gedanken ihres großen Begründers sich von vornherein auf einen Standpunkt geschwungen hat, der ihr vor allen anderen philosophischen Richtungen einen nicht minder entscheidenden Vorzug sichert, wie dessen sich die auf die Entdeckung des Copernicus begründete Astronomie vor allen anderen astronomischen Systemen rühmen darf. Um in diesem Ausspruch nicht mißverstanden zu werden, um namentlich nicht einer Deutung Raum zu geben, welche mich, indem ich ihn thue, in einen Widerspruch mit meinen eigenen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie zu setzen scheinen würde, glaube ich über den Sinn desselben folgendes bemerklich machen zu müssen. Ich zeigte vorhin, wie in dem ursprünglichen und wesentlichen Sinne des Kantischen Unternehmens allerdings die strenge Unterscheidung der aprioriſchen oder reinen Vernunfterkenntnis, welche nach ihm die notwendige Prämisse jedes wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens ist, von

einem realen, gegenständlichen Wissen liegt. Daß eine reine Vernunfterkenntnis nicht unmittelbar oder durch sich selbst eine Erkenntnis wirklicher Dinge sein könne, ist ohne allen Zweifel ein Satz, der mit dem Grundprinzip der kritischen Philosophie, eben jenem, in welches ich die epochemachende Bedeutung derselben setze, zugleich steht und fällt. Allein dieser Satz ist keineswegs zu verwechseln mit jenem, mit welchem man fast durchgängig, mit welchem, wir müssen es gestehen, Kant selbst ihn verwechselt hat, daß wir überhaupt von den Dingen, wie sie an sich sind, zu erkennen nichts vermögen. Während jener, wie gesagt, einer und derselbe mit dem Prinzip der kritischen Philosophie selbst, einer und derselbe mit der Unterscheidung des wahren Apriori, welches nur ein formales sein kann, von der eingebildeten Vernunfterkenntnis des Dogmatismus ist: so würde der letztere, der Satz von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich, nur das Resultat einer wirklich vollzogenen Durchforschung der reinen Vernunftformen sein können. Es würde sich bei dieser Durchforschung gezeigt haben müssen, wie die in reiner Vernunft als notwendige Gesetze dieser Vernunft enthaltenen Denk- und Anschauungsformen weder an sich selbst zugleich für Daseinsformen der wirklichen Dinge gelten, noch in irgend einer Weise einen Übergang aus der Anschauung der sinnlichen Erscheinungen zu einer Erkenntnis der Ursachen dieser Erscheinungen, eine Verarbeitung des sinnlichen Erkenntnisstoffes zu einem Wissen von dem, was diesem Stoff zum Grunde liegt, von seinem An-sich, vermitteln können. Kein Zweifel, daß Kant für seine Person in der Meinung stand, eben durch seine kritische Arbeit selbst zu diesem Resultate gelangt zu sein. Aber ebensowenig kann unseres Erachtens für den Kenner und unbefangenen Betrachter seiner Philosophie ein Zweifel über die Unklarheit sein, in die er sich hier verwickelt hat. Er hat, verleitet durch Verwechselung der relativen Unerkennbarkeit des eigentlich Realen der Dinge in reiner Vernunftnotwendigkeit oder im Apriori der Vernunftformen mit einer vermeintlich absoluten Unerkennbarkeit des An-sich der Dinge auch bei gereinigter Vernunft- und Erfahrungserkenntnis, eine von ihm herzugebrachte Prämisse seines Philosophierens den Resultaten seiner philosophischen Arbeit untergeschoben. Die Unerkennbarkeit der Dinge, die ihm, infolge dieser Verwechselung, vor aller Beschäftigung mit den unserem Geiste a priori innewohnenden Erkenntnisformen schon feststand, hat er für ein Ergebnis gehalten, welches er eben dieser Untersuchung selbst verdankte, obgleich die Untersuchung, ohne jene vorgefaßte Meinung unternommen, ihn vielleicht zu dem gerade entgegengesetzten Ergebnis geführt haben würde. —

Hat man sich in der Weise, wie ich es hier versucht, über den Unterschied jener zwei von Kant selbst und von so manchen nicht nur seiner Anhänger, sondern selbst auch seiner Gegner verwechselten Sätze verständigt: wie nahe liegt es dann, zu fragen, ob nicht eben jener von Kant so tiefsinnig erkannte und so nachdrücklich hervorgehobene Umstand, daß nur durch die aprioriſchen Vernunftformen wir zur Vorstellung eines gegenständlichen Daseins, eines Daseins außer uns gelangen, während ohne dieselben die sinnlichen Anschauungen mit der Empfindung unserer eigenen Zustände eine untrennbare und ununterscheidbare Masse bilden würden, — ob, sage ich, nicht eben dieser Umstand uns dazu berechtigt, dem Sein, welches wir solchergestalt als eine Kategorie unserer Vernunft in die Erscheinungen der Sinnenwelt hineintragen, eine gewisse, immerhin nur formale Bedeutung für das was diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, und mithin den Formen sämtlich, deren eine die Kategorie des Seins ist, eine Geltung zwar nicht als Wirklichkeits-, aber doch als Möglichkeitsbestimmungen der Dinge zuzugestehen? Scheint ja doch Kant selbst, ohne es zu bemerken, solche Berechtigung, ja die Notwendigkeit eines solchen Verfahrens eingeräumt zu haben, indem er uns, bei aller Läugnung der Erkennbarkeit des An-sich der Dinge, doch eine Kunde davon zuschreibt, daß überhaupt Dinge sind und daß durch sie die Anschauungen und Vorstellungen unserer Sinnlichkeit bewirkt werden. Es ist schon öfters bemerkt worden, daß er dies nicht thun konnte, ohne eben hiermit wenigstens diesen zwei Kategorieen, dem Sein und der Ursächlichkeit, eine über den Formalismus unserer inneren Denkthätigkeit hinausreichende Geltung zuzuschreiben. Wie ja im Gegensatze hierzu sein Nachfolger Fichte, in diesem Punkt vielleicht konsequenter, aber auch starrer und schroffer, als Kant, zugleich mit der Gesamtheit unserer Vorstellungen von den Dingen auch dieses selbst, daß überhaupt Dinge seien und daß durch sie die sinnliche Erscheinungswelt in unserem Seelenwesen verursacht werde, für eine durch den gesetzmäßigen Verlauf unserer Denkthätigkeit unvermeidlich hervorgerufene Täuschung erklärt hat. — Wer nun in diesem oder einem ähnlichen Sinne einmal die Möglichkeit gewahr geworden ist, den Vernunftformen, ohne dem von Kant aufgefundenen Prinzip ihrer Unterscheidung von den nur empirisch erkennbaren Dingen etwas zu vergeben, doch eine eindringendere Bedeutung für das Wesen dieser Dinge zuzuschreiben, dem liegt es ferner vielleicht nicht minder nahe, gewisse Mängel in Kants Behandlung der reinen Vernunftlehre zu bemerken, von denen sich zum voraus schwerlich bestimmen lassen möchte, wie einflußreich sie auf

Ansicht und Stellung der Gesamtresultate gewesen sein mögen. So z. B., um nur dies Eine zu erwähnen, die von vornherein fast unmotiviert angenommene oder höchstens nur durch anderwärts hergenommene psychologische Voraussetzungen der älteren Schule, welche sich schwerlich vor Kants eigenen Ergebnissen dürften halten lassen, motivierte Trennung der gesamten aprioriſchen Formenwelt in die drei Klassen der reinen Anschauungsformen, der Kategorieen oder Verstandesformen und endlich der Vernunftideeen. Nur den Vernunftideeen, nicht den Anschauungsformen und Verstandeskategorieen wollte Kant die Vorstellung eines Unendlichen und Unbedingten zugeschrieben wissen, welche, über die gegenständliche Erkenntnis hinaus, die wir mittels der Kategorieen und Anschauungsformen nur von Endlichem, von dem Inhalte der sinnlichen Erscheinungswelt besitzen, die allgemeine formale oder theoretische Grundlage zu dem nachher auf praktischem Gebiete näher zu begründenden Gottes-, Freiheits- und Unsterblichkeitsglauben abgiebt. Und doch, welchem aufmerksamen Leser der Vernunftkritik kann es sich auf die Länge verbergen, wie Kant, vermöge der von ihm anerkannten und nachdrücklich hervorgehobenen Unendlichkeit und absoluten Notwendigkeit dieser von ihm so genannten „reinen Anschauungen", bereits in den Formen des Raumes und der Zeit das Wesen der Vernunftideeen vorweggenommen oder jene Formen dieses Wesens teilhaftig erklärt hat? Wie er dann nicht minder in der Bedeutung, die er, wie oben bemerkt, freilich ohne es selbst gewahr geworden zu sein, den Kategorieen des Seins und der Kausalität in bezug auf unser Verhalten zur Gegenständlichkeit der Dinge an sich einräumte, auch den Kategorieen eine innere, nicht bloß äußere Beziehung auf die Vernunftidee des Absoluten oder durch sich selbst Seienden zugestanden; endlich, um alles zusammenzufassen, wie er schon durch diese, wenn man will, Inkongruenzen und Irrationalitäten der „Vernunftkritik", weit entschiedener aber noch durch die tiefsinnigen positiven Andeutungen der „Kritik der Urteilskraft" eine innere, ich möchte sagen, organische Einheit zwischen der Vernunftidee und der Gesamtheit so der Verstandes- wie der Anschauungsformen wenigstens von fern hat ahnen lassen?

Wird in dieser liberalen Weise das Prinzip der kritischen Philosophie aufgefaßt: so ist dadurch, auch bei aufrichtiger, ungeheuchelter Annahme desselben, die Möglichkeit weiterer und sehr bedeutender Fortschritte in der Philosophie, auch der rein theoretischen, über Kant hinaus, keineswegs in der Weise abgeschnitten, wie dies bei der gewöhnlichen Fassung allerdings der Fall wäre. Die Untersuchung der Ver-

nunftformen selbst erscheint hiernach, erscheint insbesondere dann, wenn man in der zuletzt von uns angedeuteten Weise die Gesamtheit derselben als eine in sich selbst unteilbare, organische, oder, wie wir es vielleicht richtiger ausdrücken werden, die lebendige Einheit des Organischen vorbildende Einheit, als die Einheit einer in sich selbst unendlichen, aber auch ins Unendliche gegliederten Seinsmöglichkeit betrachtet, so daß also in ihr, dieser Einheit der Vernunftidee, neben der Totalität der metaphysischen auch die Totalität der mathematischen Formenwelt enthalten sein würde, — sie erscheint, sage ich, als das Objekt einer Untersuchung, die sich schwerlich, nachdem ihre Aufgabe einmal gefunden ist, mit einem Schlage, auch nicht durch einen so starken und umfassenden Geist, wie Kant es war, wird abthun lassen, sondern die vielleicht für sich allein hinreichen würde, noch einer langen Reihe ebenbürtiger Denker vollauf Beschäftigung zu geben. Sodann aber — ein Umstand, der vielleicht von noch größerem Belange ist — wird durch eben diese veränderte Ansicht des rein aprioriſchen oder metaphysischen Geschäftes der Philosophie ein Verhältnis derselben zur Erfahrungserkenntnis wenigstens als möglich aufgezeigt, wonach die Philosophie auch bei der letzteren, in der wir ein für allemal, nach der Wahrheit des Kantischen Prinzipes, alles reale, gegenständliche Wissen zu suchen haben, in ganz anderer Weise als beteiligt, eine Mitwirkung der Philosophie in ganz anderem Umfange in Aussicht gestellt erscheint, als auch dies bei unbeschränkter Geltung des Grundsatzes, daß eine Erkenntnis der Dinge an sich unmöglich sei, würde der Fall sein können. Und hier ist denn wohl das Bekenntnis an seinem Platze, daß in der That auch schon einigen der auf Kant nachfolgenden Systeme einen umgestaltenden Einfluß von eindringenderer Kraft als dem Kantischen, auf die Ansicht und Behandlung des Stoffes namentlich der geschichtlichen oder geistigen Empirie in ihrem ganzen Umfange — denn die entsprechende Einwirkung auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete ist wenigstens zur Zeit noch eine bestrittene — zu erwerben gelungen scheint. — Was endlich die praktische Philosophie anlangt, so wird die Hinwendung auf sie, die begeisterte Beschäftigung mit ihren Problemen nun nicht mehr, wie es nicht selten in der engeren Schule Kants sich so mag ausgenommen haben, als ein pis-aller angesehen werden können, als die beste Partie, welche man, nach dem Scheitern des theoretischen Bestrebens, nur eben noch ergreifen konnte. Es wird vielmehr nun erst das wahrhaft Große und Erhebende auch des Kantischen Moralprinzipes in sein wahres Licht treten, welches, wenn ich recht sehe, darin besteht, daß in dem Besitze der Vernunftidee als des

Inbegriffes aller aprioriſchen Daſeinsmöglichkeit der Begriff der ſittlichen Freiheit des Vernunftweſens erkannt wird, jener Freiheit, welche den Menſchen ſowohl berechtigt, ſein Wollen als etwas ſchlechthin Urſprüngliches, nur von ihm ausgehendes und durch keine Notwendigkeit eines äußeren Kauſalzuſammenhanges ihm aufgenötigtes zu betrachten, als auch ihn verpflichtet, eben dieſe Freiheit einem Geſetze zu unterwerfen, welches zugleich als das Geſetz aller Vernunftweſen ſich betrachten läßt, ja, wie wir vielleicht in Kants Geiſte, wenn auch nicht mit Kants Worten, hinzuſetzen dürfen, als das Geſetz, nach welchem der Urwille aus jener Daſeinsmöglichkeit der abſoluten Vernunftidee heraus zuerſt die Wirklichkeit aller Dinge begründet hat.

In dieſem alſo und nur in dieſem Sinne iſt es meine Meinung, daß die deutſche Philoſophie, wenn ſie ihrem geſchichtlichen Berufe entſprechen und den Standpunkt, auf den ſie durch ihren großen Urheber geſtellt worden iſt, behaupten will, immer aufs neue wieder auf dieſen ihren Urheber zurückblicken und ſich an deſſen echt ſpekulativem und in einem Sinne, wie nur von den wichtigſten Entdeckungen dies zu ſagen iſt, epochemachendem Grundgedanken wie an einem Leitſtern orientieren müſſe. Die nähere Veranlaſſung, weshalb mir die Mahnung, dies zu thun, gerade jetzt an der Zeit zu ſein ſchien, lag in dem Umſtande, daß ich eben jetzt die Mehrzahl der Philoſophierenden nach zwei Richtungen auseinandergehen ſehe, die ich beide für Ausweichungen von dem Wege nach dem Ziel, welches unſerer deutſchen Philoſophie durch Kant geſteckt iſt, zu halten nicht umhin kann. Es ſei mir erlaubt, dieſe zwei Richtungen, ohne Nennung von Namen, nur nach ihrem allgemeinen Charakter und nach ihrem geſchichtlichen Verhältnis zu jenem gemeinſamen Ausgangspunkt der deutſchen Philoſophie noch in der Kürze zu bezeichnen. Die Eigentümlichkeit der einen, die man im ganzen zur Zeit wohl noch als die vorherrſchende anſehen darf, wie ſie denn ohne Zweifel diejenige iſt, in der die Eigentümlichkeit des Kantiſchen Grundgedankens, wenn auch getrübt durch fremdartige Elemente, am lebhafteſten und energiſchſten fortwirkt, glaube ich nicht unrichtig auszudrücken, wenn ich ſie auf die vorhin in Kants eigener Lehre nachgewieſenen Keime und Anläſſe einer von gewiſſen Reſultaten dieſer Lehre notwendig abgehenden Denkrichtung zurückführe. Liegt, wie ich gezeigt zu haben glaube, in der Natur des Kantiſchen Prinzipes an ſich ſelbſt die Möglichkeit einer anderen Auffaſſungsweiſe der Bedeutung und Erſtreckung jener Vernunftformen, welche nach ihm den nächſten, wenn auch nicht den einzigen Inhalt alles Philoſophierens ausmachen müſſen: ſo liegt eben darin auch die Möglichkeit einer Ver-

irrung eigentümlicher Art, zu der jene veränderte Auffassungsweise leicht verleiten kann. In den Verstandes- und reinen Anschauungsformen und in der Totalität oder Totaleinheit dieser Formen, in der reinen Vernunftidee noch etwas Anderes und Mehreres zu erblicken, als nur eine unbestimmte Vielheit von Formen unseres Denk- und Anschauungsvermögens: dies ist, wie wir sahen, durch das rein und unbefangen aufgefaßte Prinzip der Vernunftkritik an sich selbst keineswegs ausgeschlossen. Aber eben das Gewahrwerden des Umstandes, daß diese von Kant entdeckte Welt der reinen Vernunft zwar alles das, wofür Kant sie erkannte, aber außerdem noch etwas Anderes und Mehreres ist, eine Welt nicht bloß der Erkenntnis-, sondern auch der Daseinsmöglichkeit, ein dem realen Universum vorangehendes, ideales Universum, gleichsam ein Grau in Grau gemaltes Schattenreich der Formen, in welche die wirkliche Welt, wenn es eine wirkliche Welt geben sollte, hineinzuschaffen war, — eben diese Wahrnehmung kann — die Geschichte unserer neuesten vaterländischen Philosophie hat es gezeigt — leicht dazu verleiten, noch einen Schritt weiter zu gehen und in dieser Formenwelt unmittelbar und ohne weiteres eine urbildliche, eine Ideeenwelt im Sinne des alten Platonismus zu erblicken, eine Welt von höherer oder vollerer Wahrheit, als die Welt der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit in Raum und Zeit. Sie kann, sage ich, dazu verleiten, zumal wenn in die Ansicht dieser letzteren Welt vielleicht noch gewisse im Laufe der Zeit unklar gewordene Reminiszenzen des kritischen Idealismus hinüberspielen, welcher Raum und Zeit überall als Formen nur der Erscheinung, nicht des wirklichen Seins der Dinge betrachtet wissen wollte. Daß man mit einer solchen Auffassung nicht nur über Kants persönlichen, sondern auch über den echten und einzig zulässigen Sinn von Kants Prinzip hinausging: kein Zweifel für diejenigen, welche dieses Prinzip in seiner reinen Eigentümlichkeit und seiner geschichtlichen Stellung, wie wir oben versucht, aufgefaßt haben. Dennoch war und blieb es, zwar ein Mißverständnis, aber doch ein Mißverständnis eben dieses und keines anderen Prinzipes. Die Richtung des Philosophierens zunächst auf das reine Apriori der Vernunftformen, um dann durch diese Formen die Welt der Erscheinung zur Erkenntnis zu erheben, blieb die von Kant vorgezeichnete; die Überzeugung, daß die Gesamtheit dieser Formen mit dem Wesen des vernünftigen Geistes eines und dasselbe sei, dieses Grundaperçu des Kantischen Lehrgebäudes, ward mit großer Energie festgehalten und in allen ihren Konsequenzen durchgeführt; und vielleicht noch manche der dem genannten Denker eigentümlichen Einsichten,

hin und wieder auch wohl manche seiner Vorurteile, wirkten nachweisbar fort. So paradox es scheinen mag, so glaube ich es verantworten zu können, wenn ich den vielbesprochenen idealistischen Pantheismus oder, wie man es vielleicht nicht unglücklich ausgedrückt hat, Panlogismus unserer neueren Spekulation in diesem Sinne als eine Übertreibung des in dem Kantischen Prinzip liegenden Apriorismus der reinen Vernunftformen zu bezeichnen wage. — Nichts natürlicher, als daß, solcher Übertreibung gegenüber, das besonnene philosophische Bewußtsein sich geltend macht, welches Kant keinen Augenblick verlassen hatte; daß es neue Kraft zu gewinnen sucht namentlich in der Wiederanknüpfung an den großen Grundsatz der Vernunftkritik, daß unter keiner Bedingung eigentliche Realität oder Wirklichkeit des Daseins in dem reinen Apriori der Vernunftformen zu suchen sei, daß diese vielmehr nur dem erfahrungsmäßig Gegebenen zukomme. Aber gerade bei dieser Wiederanknüpfung liegt die Gefahr der Ausweichung nach einer entgegengesetzten Seite nahe, einer solchen, die, wie jene andere zu einer Übertreibung, so ihrerseits zu einem Darangeben oder Verluste des durch Kant gewonnenen Prinzipes führt. Diese Gefahr tritt dann ein, wenn das gerechte Mißtrauen gegen die Rolle, welche man auf jener anderen Seite die reinen Vernunftformen hat spielen lassen, zum Mißtrauen gegen diese Formen selbst verleitet, gegen ihre Ursprünglichkeit, ihre Unabhängigkeit von jeder gegebenen Erfahrung und ihr Verhalten als ein Prius gegen jede Denk- und Erkenntnisthätigkeit, während der Empirismus umgekehrt sie erst durch eine Reflexion aus dieser Thätigkeit sich erzeugen läßt. Zwar ist seit Kant der Empirismus nur selten unter uns in der unverhüllten Gestalt aufgetreten, wie ihn die vorkantische Zeit, namentlich in der englischen Schule, gesehen hatte. Die mächtige Nachwirkung des von Kant gegebenen Impulses hat sich auch in solchen Systemen, deren wesentlich empiristischer Standpunkt sich unzweideutig in dem Grundsatze ausspricht, daß alle unsere Erkenntnis nur Verarbeitung eines Gegebenen, daß unser Geist schlechthin unvermögend sei, allein aus sich selbst heraus eine Erkenntnis, wäre es auch eine bloß formale, ein Wissen nur von der Möglichkeit, nicht von der Wirklichkeit des Daseins zu entwickeln, ja daß eben dieser Begriff der Möglichkeit, getrennt von der Wirklichkeit, ein leeres Truggebilde der Reflexion, ohne Anspruch auf objektive Wahrheit, sei, — sie hat sich, sage ich, auch in solchen Systemen geltend gemacht durch die Einsicht, daß auch die Verarbeitung des Gegebenen nicht von der Beschäftigung mit dem Einzelnen, — mit der Einzelheit des innerlich Gegebenen so wenig, wie mit der des äußerlich Ge-

gebenen — beginnen dürfe, daß vielmehr, wenn diese Beschäftigung selbst eine Aussicht auf Erfolg darbieten soll, vor allem gewisse allgemeine Begriffe und Grundsätze über die notwendige Beschaffenheit alles Seienden aufgesucht werden müssen, um durch ihre Hilfe dann das einzelne Gegebene zu bearbeiten. Es wollen auch diese Systeme gleich dem Kantischen, nicht, wie jederzeit der eigentliche Empirismus, Psychologie zu dem ersten machen; auch nach ihnen ist nicht die Metaphysik durch Psychologie, sondern umgekehrt die Psychologie durch Metaphysik bedingt. Allein da sie hierbei notwendig von der Voraussetzung ausgehen müssen, daß eben in der Allgemeinheit des Gegebenen gewisse unserem Verstand erkennbare Wahrheiten liegen, Wahrheiten, deren der Verstand, ohne durch angeborene, d. h. sein eigenes Wesen oder Selbst ausmachende Denk- und Anschauungsformen unterstützt zu sein, allein durch widerspruchsfreies Denken sich soll bemächtigen können: so will es mir scheinen, als ob eben sie, diese Systeme, ausdrücklicher noch, als jene entgegengesetzten, gegen die man öfter diesen Vorwurf erhoben hat, unter die von Kant gegebene Bezeichnung des Dogmatismus fallen. Was war es doch, das Kant an demjenigen Systeme, welches er allenthalben bei seiner Polemik zunächst vor Augen hatte, an dem Leibnitz-Wolffischen, als Dogmatismus zu rügen fand? War es denn etwas anderes, als der notwendig mißlingende Versuch, allein durch Hilfe des logischen Satzes vom Widerspruch, also durch ein nur in diesem abstrakten Sinne logisch richtiges, widerspruchsfreies Denken, — durch bloß analytische Urteile, ohne vorgängige Beantwortung der Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich, und also auch ohne die Voraussetzung jenes formalen Apriori, welches in der notwendigen Beschaffenheit unserer Vernunft dem denkenden Bewußtsein als sein ursprünglicher Inhalt gegeben ist, — aus dem Begriffe des Seienden, d. h. des a posteriori Gegebenen überhaupt, eine Erkenntnis von der Möglichkeit, also — denn dieser dem neueren Dogmatismus vielleicht genehmere Ausdruck würde hier doch offenbar nur dasselbe sagen — von der allgemeinen und notwendigen Beschaffenheit alles Seienden zu entwickeln? — Ich begreife sehr wohl, wie die Urheber dieses neueren Dogmatismus, den vorhin bezeichneten Übertreibungen des Kantischen Prinzipes gegenüber gar nicht mit Unrecht, sich als diejenigen fühlen mögen, deren Streben dahin gerichtet ist, auf den ehrlichen Weg Kants, wie man es ausgedrückt hat, wieder einzulenken. Aber dennoch glaube ich gerade ihre Richtung als diejenige bezeichnen zu müssen, durch die weit entschiedener, als durch die entgegengesetzte, das eigentümliche Prinzip der Vernunftkritik, das ich

ein für allemal eben nur in jenem zwar formalen, aber darum nicht minder objektiv wahren und an und für sich selbst, unabhängig von jeder gegebenen Wirklichkeit, notwendigen Apriori finden kann, verläugnet, und der durch Hilfe dieses Prinzipes für die philosophische Spekulation gewonnene Fortschritt in Frage gestellt worden ist. — In einem Punkte trifft sie, diese Richtung, überraschend vielleicht, aber für die den wahren Zusammenhang durchschauenden keineswegs befremdend, mit jener diametral entgegengesetzten zusammen; nämlich in der Leugnung jeder, von der Wirklichkeit des Daseins irgendwie unterschiedenen, objektiven Möglichkeit. Daß solche Leugnung sich bei jeder, gleichviel nach welcher Seite hin erfolgenden Überschreitung des Kantischen Prinzipes ergeben muß, wird leicht einsehen, wer da erwägen will, wie nach dem oben entwickelten Sinne dieses Prinzipes jeder an sich wahre oder gültige Begriff einer Möglichkeit des objektiven Daseins nirgends anders, als eben in jener aprioriſchen Formenwelt der Vernunftideeen, der Verstandeskategorieen und der reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit zu suchen ist. So daß also, wer diese Formenwelt zu einem erst aus der Wirklichkeit des empirischen Daseins herausgezogenen Gespinste des analytischen Verstandes macht, ein solcher ebensowenig von einer in dem Begriffe der Dinge selbst ihrer Wirklichkeit vorangehenden Möglichkeit wissen oder wissen wollen kann, wie seinerseits, wer in dem Inbegriff der Vernunftformen die Wirklichkeit selbst, oder eine höhere Wirklichkeit, als die Wirklichkeit zu erblicken meint. Beiden gegenüber wird der echte Nachfolger Kants gerade in dem Wesen dieser vor aller Wirklichkeit zuvor gegebenen, durch synthetisches, nicht durch bloß analytisches Denken zu erkennenden Daseinsmöglichkeit, den, wie vorhin bemerkt, zwar nicht einzigen, aber doch ersten und nächsten Gegenstand aller philosophischen Spekulation erblicken, den Gegenstand, durch dessen Vermittelung allein jede andere Gegenständlichkeit für die Philosophie zu gewinnen ist. Der Begriff dieser Möglichkeit fällt für ihn, den transcendentalen Idealisten in Kants Sinne, mit dem Wesen der Vernunftidee, ja der Vernunft selbst zusammen, und unterscheidet sich auch dadurch von jener Daseinsmöglichkeit des Wolffischen Dogmatismus, welche der Vernunft gleichsam nur als ein zufälliger Gegenstand von außen gegeben schien.

Ist es mir gelungen, im obigen den Gegensatz der Richtungen zu bezeichnen, welche, in der Kantischen Philosophie wurzelnd, aber von der durch sie vorgezeichneten Linie des Fortschrittes zur Rechten und zur Linken seitabweichend, die philosophischen Forscher der Gegenwart von einander trennen: so wird man wohl den Ausspruch hin-

reichend motiviert finden, daß eben dieser Gegensatz und Streit es ist, über den die deutsche Philosophie jetzt zunächst hinauszukommen suchen muß. Dies könnte möglicherweise durch einen entscheidenden Sieg der einen dieser Richtungen über die andere geschehen. Aber zu einem solchen Siege ist, wie jetzt die Sachen der Philosophie stehen, wenig Aussicht; und wäre auch imstande der öffentlichen Meinung mehr Aussicht dazu, so würde ich denselben meinerseits, ich brauche nicht erst zu sagen warum, nicht als ein Glück ansehen können. Dagegen scheint mir eben jetzt ein Zeitpunkt eingetreten, der einer ruhigen Sammlung, oder, wie ich es ausdrücken zu dürfen glaubte, Orientierung an den großen spekulativen Wahrheiten, von denen unsere nationale Philosophie ausgegangen ist, vielleicht nicht ungünstig sein möchte. Der Taumel, der eine Zeitlang fast alle für spekulative Ideeen Empfängliche in jener panlogistischen Richtung fortzureißen drohte, scheint vorübergegangen oder doch im Verschwinden begriffen, während gleichzeitig ein gewiß nicht unerheblicher Schatz bedeutsamer Ideeen und Anschauungsweisen des Wirklichen, die Frucht des geistesmächtigen Wirkens der Persönlichkeiten, durch die jene Richtung unter uns vertreten ward, mehr und mehr den Weg in das Gesamtbewußtsein der Nation gefunden hat und zu einem Gemeingut derselben zu werden verspricht. Auf der anderen Seite finden sich die entgegengesetzten Richtungen von der Notwendigkeit, gegen den Strom zu schwimmen, befreit, die sie zum Teil zu einer etwas peinlichen und auf paradoxe Seitenwege abirrenden Kraftanstrengung verleitet zu haben schien. Sie atmen freier auf, und werden vielleicht auch ihrerseits geneigter werden, dem bei allen Verirrungen doch unläugbar tiefen und wahren Grundgehalt selbst jener absolutistischen Tendenzen, von denen nur allzu oft sie sich mit übermütigem Hohn behandelt sehen mußten, Gerechtigkeit und Anerkennung zu zollen, insbesondere aber auf eine erneute Erwägung der von jenen Ausschweifungen noch freien, und doch bis jetzt von ihnen nur unvollständig gewürdigten spekulativen Ausgangspunkte ihrer Gegner einzugehen. Wie groß bei dem allen noch immer die Schwierigkeiten bleiben mögen, welche sich auch bei diesen günstigeren Verhältnissen einer allgemeineren Anerkennung der großen durch Kant entdeckten Grundwahrheiten unserer deutsch-nationalen Philosophie, — gewiß nicht des letzten oder schlechtesten, was auch eine einseitig realistische Denkweise dagegen einwenden möge, der Besitztümer, auf die sich das Selbstgefühl einer Nation begründen kann, — einer Annäherung derselben durch alle Mitphilosophierende, und einer wirklichen Vereinigung der Denker in dem gemeinsamen Bekenntnis dieser Wahrheiten, die ja noch

immer einem in sehr mannigfaltigen Richtungen auseinander gehenden Streben freien Raum gestatten, unvermeidlich entgegenstellen: für unüberwindlich halte ich diese Schwierigkeiten nicht. Ich selbst werde nach meinen geringen Kräften an der Beseitigung derselben, an der Weiterbildung der philosophischen Richtung, die von dem ausdrücklichen Bewußtsein jener Grundwahrheiten ausgeht, ruhig fortarbeiten, und ich schmeichle mir mit der Hoffnung, daß ich auf diesem meinem Wege immer mehreren begegnen werde, die mit mir wenigstens in der Anerkennung dieses gemeinschaftlichen Ausgangspunktes und in dem Blicke nach dem Einen leitenden Polarstern zusammentreffen.

Die

anthropologiſche Religionsphiloſophie.

Ludwig Feuerbach.

Eine philosophische Charakteristik.

In Feuerbach präsentiert sich uns eine der interessantesten und anziehendsten Gestalten nicht nur der neuern Philosophie, sondern des deutschen Geisteslebens überhaupt. Die Erscheinung, daß ein Denker am Ende seiner Laufbahn zu einer andern, ja entgegengesetzten Weltanschauung sich bekennt als in seiner Jugend, ist nicht selten, und so wird auch der Fall, daß Feuerbach vom spekulativsten und abstraktesten System dieses Jahrhunderts, von Hegels Identitätsphilosophie ausgeht und dann allmälich zu einem radikalen Anthropologismus auf durchaus materialistischer Grundlage gelangt, gewiß mancherlei Analoga in früheren Jahrhunderten haben. Aber dies dürfte nicht oft vorkommen, daß aus dem feurigsten und innigsten Anhänger Hegels ein ebenso feuriger und inniger Bekenner der Lehre Moleschotts wird, ohne daß man sagen kann, daß Feuerbach in seinem langen schriftstellerischen Leben auch nur eine Zeile geschrieben hätte, die nicht aus innerster Überzeugung floß.

Und hier liegt gar kein psychologisches Rätsel vor. Ein Philosoph im echten antiken Sinne, stand ihm die Wahrheit höher denn alles andere; ihre Erforschung war ihm der einzige und höchste Lebenszweck. Hierbei kannte er keine Lieblingsidee, keine Anschauung, die er nicht sofort wieder aufzugeben bereit war, wenn sie vor seinem Denken nicht mehr bestehen konnte. Ludwig Feuerbach war ein Denker, der das schwere und ernste Amt der Wahrheitsforschung ohne Rücksicht auf sich selbst wie auf andere übte. Daher die rücksichtslose und unerbittliche Selbstkritik gegen sich, die ebenso scharfe als herbe Polemik gegen andere. In dieser Beziehung hat sein schriftstellerischer Charakter mit dem Lessings viele Berührungspunkte. In beiden wohnte der hohe sittliche Mut des echten Wahrheitskämpfers. Aber wie Lessing besaß auch Feuerbach eine intellektuelle Energie, die vor keiner Schwierigkeit zurückschreckte. Feuerbach war einer jener starkgeistigen Denker, deren Schriften man die Anstrengung tiefster Abstraktion, aus

welcher sie hervorgegangen, kaum ansieht. Er weiß jeden philosophischen Gedanken, jede Idee mit einer kraftvollen und treffenden Bildlichkeit zu umranken, ohne daß er je in jenes unleidliche Stilgenre der sogenannten poetischen Prosa verfällt, das schlechte philosophische Stilisten, die eine gewisse Popularität und Allgemeinverständlichkeit anstreben, so unlesbar macht. Mit anderen Worten: Feuerbach ist, von der formellen Seite angesehen, einer unserer besten philosophischen Schriftsteller in diesem Jahrhundert.

Als solcher erfreute er sich lange Zeit eines weit reichenden Einflusses, der noch größer war, als die Wirksamkeit, die er als akademischer Lehrer je hätte ausüben können. Er hatte aber auch den Instinkt des großen Schriftstellers, insofern er vorher jede große geistige Strömung dieser Zeit herauswitterte und sich philosophisch zu ihr in Beziehung setzte. Feuerbach hat weder den Materialismus, noch den Sozialismus hervorgerufen: beide Strömungen sind aus ganz anderen Quellen der Zeit geflossen. Aber er wußte sofort die berechtigte Seite jeder dieser Bewegungen herauszufühlen und ihr einen kräftigen philosophischen Ausdruck zu geben.

Unter allen philosophischen Disziplinen ist es die Religionsphilosophie, der Feuerbach sein eigentliches und dauerndes Interesse zugewandt hatte. Gewiß, er hatte auch Sinn und Verständnis für andere philosophische Fragen: aber das einzig wahre Problem ist und bleibt ihm doch die Religion, ihr Wesen und ihre geschichtliche Entwickelung. Alle metaphysischen, psychologischen und ethischen Studien, die er anstellt, beziehen sich immer auf diesen Mittelpunkt; ja selbst seine glänzenden Arbeiten im Gebiete der Geschichte der Philosophie, wie über Bayle und Leibnitz, weisen im wesentlichen Inhalt und in der Tendenz auf die religiösen Grundfragen in der Weltanschauung jener Denker hin. Und mag er, wie in der früheren Periode seines Lebens, größere Zeiträume und umfassendere Strömungen in der Geschichte der Menschheit zum Gegenstand der Betrachtung machen, oder wie später von der Naturwissenschaft, und insbesondere von dem modernen Atomismus aus das Wesen der Menschheit untersuchen: das Hauptinteresse ist und bleibt für Feuerbach immer das Problem, wie sich der religiöse Grundtrieb im Menschen aus allen diesen anthropologischen Erscheinungen herausbildet, erhält und fortentwickelt.

Nichts ist daher irriger, als ihn einen Atheisten in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes zu nennen. Bei aller unerbittlichen Schärfe der Kritik, bei allem schneidenden Sarkasmus, die er gegen die historischen Religionsformen und kirchlichen Institutionen übt, wird

es für schärfer Blickende nicht verborgen bleiben, wie gerade eine tiefe und unvertilgbare religiöse Stimmung, die oft in allerlei Formen hervortritt, ihn immer und immer wieder diesem Gebiete zutreibt. Ja hier ist der Grundkern in der seelischen Individualität Feuerbachs zu suchen. Ähnlich wie Spinoza nicht ein Atheos, sondern trotz der Substanzlehre seiner Ethik ein wahrhafter Pleotheos war, so auch Ludwig Feuerbach: aus allen diesen kritischen Angriffen, historischen Analysen und anthropologischen Zersetzungen des religiösen wie des theistischen Gottesbegriffes leuchtet oft unbewußt und instinktiv der sehnsüchtige Wunsch auf, das große Gottesproblem zu erfassen. Feuerbach war, so paradox es auch klingen mag, eine in der innersten Seele religiöse Natur. Bei allem Haß gegen die äußere Kirchlichkeit lebt in ihm eine tief innerliche religöse Sehnsucht.

Dieser nur verdeckte, aber nicht ausgeglichene Zwiespalt in ihm zieht sich, ihm oft unbewußt, durch sein ganzes Leben hindurch und macht ihn uns in so hohem Grade interessant. Und welche Fülle und Eigenartigkeit von Ideeen und Anschauungen ringt sich diesem inneren Konflikte los! Wie tief und weit sind die Blicke, die er in die religiöse Natur des Menschen wirft!

Feuerbach besitzt von vornherein einen durch die Hegelsche Dialektik modifizierten, mystisch-pantheistischen Zug. Aber welch eine Wandelung bis zu dem anthropologischen Naturalismus seiner späteren Jahre! Er selbst charakterisiert seinen Entwickelungsgang mit den Worten: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“ Aber durch alle diese Stadien bleibt zugleich auch der geniale, männlich kraftvolle Grundzug seines Wesens derselbe.

Denn was uns diesen Wahrheitsforscher besonders sympathisch macht, ist der freie, gerade, unabhängige Sinn in ihm. Auch hier wiederum mit Lessing nahe verwandt, bringt ihn die stolze Unabhängigkeit seiner Natur vielfach in Konflikt mit Menschen und Verhältnissen, denen er sich nicht zu beugen vermag. Und hieraus fließen für diesen freien Denker eine Reihe von Bekümmernissen, die sein Leben verbittern und ihn schließlich als den leidenden Märtyrer der Wahrheit erscheinen ließen. So liegt dieses merkwürdige Forscher- und Denkerleben vor uns, ein Sporn allen Zaghaften, ein leuchtendes Beispiel allen Schwachmütigen.

Ludwig Feuerbach wurde am 28. Juli 1804 zu Landshut in Bayern geboren als der vierte von den fünf Söhnen des berühmten Rechtsgelehrten Anselm von Feuerbach, jenes großen Kriminalisten,

der, aus der Schule Kants hervorgegangen, nicht nur in der neueren Strafrechtslehre, sondern auch in der praktischen Wirksamkeit, als Kodifikator des Strafrechts in einer Reihe deutscher Staaten, wie Bayern, Württemberg, Weimar und Oldenburg epochemachend gewirkt hat.

Feuerbach erhielt seine Vorbildung auf dem Gymnasium zu Ansbach, und hier trat in dem Jüngling eine Erscheinung auf, die psychologisch in hohem Grade bemerkenswert ist und die später die ganze Richtung seines Lebens entschied. Der junge Mann zeigte eine weit über das Gewöhnliche hinausgehende religiöse Neigung, welche sich oft in heimlichem, stundenlangen inbrünstigen Beten kund gab. Charakteristisch für ihn ist der Ausspruch von Martin Opitz, den er in sein Tagebuch einschrieb: „Wer die Begier weltlicher Sachen ablegt und an dasjenige denkt, was nicht sterblich ist, der liegt so fest zu Anker, daß ihn kein Sturm und Ungewitter zum mindesten bewegt."

Es ist natürlich, daß bei dieser Gemütsverfassung der Entschluß, Geistlicher zu werden, längst bei ihm feststand. Im Jahre 1822 ließ er sich in Heidelberg für die Theologie inskribieren, welcher er mit hingebendem Ernste oblag. Hier war es wesentlich Karl Daub, der große spekulative Theologe, welcher, einst ein Bewunderer Schellings, später einer der überzeugtesten Anhänger Hegels, unsern jungen Feuerbach mächtig anzog. Doch hält es ihn nicht länger als drei Semester in Heidelberg. Im Frühling 1824 geht er nach Berlin, wo er Schleiermacher, Neander, vor allem aber den „großen Meister der Spekulation", Hegel hört. „Was mir bei Daub noch dunkel und unverständlich war, oder wenigstens unbegründet erschien, das habe ich allein schon infolge der wenigen Vorlesungen, die ich bis jetzt bei Hegel hörte, klar durchschaut und in seiner Notwendigkeit erkannt; was nur als Zunder in mir glimmte, das sehe ich bereits in hellen Flammen auflodern" ... schreibt der enthusiastische Jüngling an seinen Vater. Aber schon nach wenigen Monaten schreibt er: „Ich habe die Theologie gegen die Philosophie aufgegeben. Extra philosophiam nulla salus ... Ja, so ist es, lieber Vater, ich habe die Theologie aufgegeben, aber ich habe sie nicht mutwillig und leichtfertig aufgegeben, nicht weil sie mir nicht gefällt, sondern weil sie mich nicht befriedigt, weil sie nicht giebt, was ich fordere ... Ich will die Natur, vor deren Tiefe der feige Theologe zurückbebt, ich will den Menschen, aber den ganzen Menschen, der nicht dem Theologen, Anatomen oder Juristen, der nur dem Philosophen Gegenstand ist, an mein Herz drücken ... Freue Dich mit mir, daß ein neues Leben, eine neue Zeit in mir begonnen hat" ...

Und in der That hatte nunmehr für ihn ein neues Leben begonnen. Das Studium der Kirchengeschichte Luthers und des Neuen Testaments vertauschte er mit Metaphysik, Mathematik, klassischer Philologie und Allgemeiner Litteratur. Alle diese Eindrücke aber, welche diese neuen und großen Gedankenkreise in ihm hervorrufen, schildert der empfängliche und mitteilsame Jüngling dem Vater. Im Jahre 1827 begiebt er sich nach Erlangen, wo er wesentlich naturwissenschaftlichen Studien, hauptsächlich aber der Botanik, Anatomie und Physiologie oblag.

Diese Disziplinen hielt Feuerbach für die notwendige Ergänzung seiner abstrakten philosophischen Studien. Doch schon ein Jahr später glaubte er so weit zu sein, um daselbst als Lehrer der Philosophie auftreten zu können, und im Wintersemester 1828 habilitierte sich der 24jährige junge Mann auf Grund der Abhandlung De ratione una, universali, infinita."

Die Arbeit sowohl, als auch die Vorlesungen, die er nun in den folgenden Jahren von 1829—32 über Logik und Metaphysik hielt, waren vollständig im Geiste der absoluten Philosophie Hegels. Trotz der Mißgunst, mit der die stark pietistische Theologie Erlangens auf den jungen Dozenten herabsah, waren doch sein Feuer wie die Genialität seiner Vorträge wohl geeignet, ihm ein volles Auditorium zu schaffen. Im Jahre 1830 ließ er anonym die Schrift erscheinen: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit", eine höchst eigenartige pantheistische Entwickelung, halb glutvoller Dithyrambus mit mystischem Beigeschmack, halb beißende Satire, mit einem Anhang von satirischen Xenien, deren Adresse offenbar an bekannte Theologen gerichtet war.

Das Motto der Schrift ist dem Götheschen Prometheus entlehnt:

Da ich noch Kind war,
Nicht wußte, wo aus, noch ein,
Kehrt' ich mein verwirrtes Auge
Zur Sonne, als wenn drüben wär'
Ein Ohr, zu hören meine Klage,
Ein Herz, wie mein's,
Sich des Bedrängten zu erbarmen.

Und es ist etwas wie ein titanisch-prometheischer Zug, der durch das Ganze geht: eine anziehende Mischung dichterischen Schwungs und phisosophischen Tiefsinnes. Aber was unseren jungen Denker zum Poeten macht, ist die kühne Erhebung über alles individuelle Leben, die mystische Versenkung in das pantheistische Alleben des Geistes. „Waren bisher," sagt Feuerbach, „Materialismus und subjektiver

Idealismus die beiden Pole, nach welchen sich alle Untersuchungen über Tod und Unsterblichkeit hinneigten, so erscheint dagegen in dieser Schrift die Realität und Substanzialität des Geistes als das Unsterbliche und Ewige, aus welchem der Verfasser hinwiederum den Tod selbst ableitet. Das Resultat, in welchem bei ihm Tod und Unsterblichkeit aufgehen, ist die wirkliche Welt, das inhaltsvolle Leben, das wahrhaft Unendliche, ist Gott und Geist selbst." Also hier noch mitten in der vollsten Begeisterung für den Hegelschen Pantheismus nicht zu verkennende Spuren seines späteren Anthropologismus!

Der Verfasser der Schrift wurde indeß sehr bald ruchbar, das Buch von der bayrischen Regierung konfisziert, und Feuerbach hielt es nunmehr, nachdem er sich vergeblich um eine außerordentliche Professur in Erlangen beworben hatte, für geraten, sich nach Ansbach zurückzuziehen. Doch kehrte er 1835 wieder nach Erlangen zurück, da er die akademische Laufbahn unter keinen Umständen aufgeben wollte, nachdem er inzwischen einige höchst anziehend historische Arbeiten („Geschichte der neueren Philosophie von Baco von Verulam bis Spinoza" 1833 und „Abälard und Heloise; eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen" 1834) veröffentlicht hatte.

Diese letztgenannte Schrift bezeichnet nach Feuerbachs eigenem Geständnis schon einen Wendepunkt in seiner philosophischen Entwickelung. In derselben habe er bereits das Bedürfnis gefühlt, über seinen jugendlichen Pantheismus hinauszugehen, und indem er „die Gattung individualisierte und das Individuum bejahte", sei er schon halb und halb „anthropologischer Polytheist" geworden. Mehr ist dieses noch der Fall in den späteren historischen Arbeiten „Darstellung, Entwickelung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie" (1837) und „Pierre Bayle, nach seinen in der Geschichte der Philosophie interessantesten Momenten" (1838). Diese letztere Schrift insbesondere ist viel weniger eine objektive historische Darstellung, als vielmehr eine scharfe und höchst geistvolle Polemik gegen den „Geist der Theologie", der nicht der „Geist der Wissenschaft" sei.

Mittlerweile hatte er wiederum Erlangen verlassen mit dem Entschlusse, die akademische Laufbahn, auf der ihn doch nur Schwierigkeiten und Kämpfe erwarteten, gänzlich aufzugeben. Er siedelte nach Bruckberg über, einem an der Ansbach-Nürnberger Straße tief im Walde versteckten Dorfe, wohin ihn schon längst ein gar mächtiger Magnet hingezogen hatte. Fräulein Bertha Löw, ein liebenswürdiges junges Mädchen von anmutiger Erscheinung hatte es ihm angethan, und wie oft mochte der Erlanger Privatdocent nach dem idyllischen Waldorte

seine Schritte gelenkt haben! Jetzt, wo die Aussicht auf eine Professur immer geringer wurde, war er kurz entschlossen, sich ohne eine derartige akademische Stellung zu verheiraten. Er wollte fortan als freier philosophischer Schriftsteller leben. Im Herbst siedelte er daher nach Bruckberg über und vermählte sich mit der jungen Dame. Auf die Ermahnung eines Freundes, zur Universität zurückzukehren, antwortet er: „Laß mich in Frieden! Ich bin nur so lange etwas, als ich nichts bin . . . Den Sand, den mir die Berliner Staatsphilosophie in die Zirbeldrüse, wohin sie gehört, aber leider auch in die Augen streute, wasche ich mir hier an dem Quell der Natur vollends aus. Logik lernte ich an einer deutschen Universität, aber Optik — die Kunst zu sehen — lernte ich auf einem deutschen Dorfe."

Im Jahre 1839 hatte Feuerbach in den „Hallischen Jahrbüchern" den Anfang einer Abhandlung veröffentlicht: „Über Philosophie und Christentum". Die Zensur verbot die weitere Fortsetzung dieser Arbeit, und so erschien dieselbe in Buchausgabe. Doch sollte dies nur der Vorläufer sein zu seinem epochemachenden Werke: „Das Wesen des Christentums" (1841), das mit einem Schlage den bis dahin noch wenig bekannten Denker zu einem der am meisten gelesenen philosophischen Schriftsteller machte. Der Angriff, der hier auf das Christentum als historische Religion wie auf alle philosophisch-dogmatischen Vermittelungsversuche erfolgte, wirkte betäubend. Eine solche Sprache, so kraftvoll, überzeugend und so aus innerster Seele quellend, ist noch nie gehört worden. Mit dem Hegelschen System als solchem hatte er sich schon vorher durch die Abhandlung (ursprünglich ebenfalls in den „Hallischen Jahrbüchern"): „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", ebenso mit den spekulativen Theisten (Weiße, Sengler und Fichte jun.) durch die Schrift „Zur Kritik der positiven Philosophie" auseinandergesetzt. Aber alle diese Arbeiten, so sehr sie durch die Schärfe der Polemik und die Gewalt der Sprache Aufsehen erregten, kamen doch nicht an Wirkung gleich dem genannten Werke. Man hat vielfach dieses Buch mit Strauß: „Leben Jesu" verglichen. In dem großen Kampfe der Wissenschaft gegen die historische Theologie in unserem Jahrhundert sind ja beide Bücher jedes in seiner Art von einschneidender Bedeutung gewesen und, es ist schwer zu sagen, welchem von beiden das Übergewicht zukommt. Aber wie gleich genial beanlagt das Wesen der beiden Männer war, wie sehr beide von gleichen Voraussetzungen ausgingen und durch die gleiche Schule hindurchgingen, um später zu fast denselben Resultaten zu gelangen: so verschieden war doch ihr menschlicher und schriftstellerischer Charakter. Der kluge und fein abwägende Strauß

schrieb ganz anders als der feurige und pathetische Feuerbach. Schärfe der Kritik war beiden eigen, ebenso ein immenses Wissen auf theologischem und historisch-philosophischem Gebiete. Strauß handhabt das scharfe Seciermesser, Feuerbach die zertrümmernde Keule. Ohne Zweifel hat letzterer mehr Schwung und kann, wo er will, von hinreißender Wirkung sein. Aber Strauß wirkt, gerade weil er weniger pathetisch ist und sich oft an die feinere ästhetische und menschliche Empfindung wendet, oft nachhaltiger und dauernder. Strauß ist wesentlich Kritiker und bietet, so umfassend auch seine Bücher sind, in ihnen immer nur durchsichtig gehaltene und elegante Studien. Feuerbach ist Reformator und seine Schriften wirken wie revolutionäre Manifeste.

Das „Wesen des Christentums" zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die „Auflösung der Religion in ihr Wesen, in ihre Wahrheit" behandelt, der zweite die „Auflösung in ihre Widersprüche" vornimmt. Der erste ist daher Entwickelung, der zweite Polemik, infolge dessen jener ruhiger gehalten, dieser lebendiger. Feuerbach analysiert den ersten Teil folgendermaßen: „Hier zeige ich, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie ist, daß zwischen den Prädikaten des göttlichen und menschlichen Wesens (denn überall, wo die Prädikate, wie dies vor allem bei den theologischen der Fall ist, nicht zufällige Eigenschaften, Accidenzen, sondern das Wesen des Subjekts ausdrücken, ist zwischen Prädikat und Subjekt kein Unterschied, kann das Prädikat an die Stelle des Subjekts treten, weshalb ich verweise auf die Analytik des Aristoteles oder auch nur auf die Einleitung des Porphyrius) — folglich auch zwischen dem göttlichen und menschlichen Subjekt und Wesen kein Unterschied ist, daß sie identisch sind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der Unterschied, der zwischen den theologischen und anthropologischen Prädikaten gemacht wird, oder vielmehr gemacht werden soll, sich in Nichts, in Unsinn auflöst. Ein sinnfälliges Beispiel: Im ersten beweise ich, daß der Sohn Gottes in der Religion wirklicher Sohn ist, Sohn Gottes in demselben Sinne, in welchem der Mensch Sohn des Menschen ist, und finde darin die Wahrheit, das Wesen der Religion, daß sie ein tiefmenschliches Verhältnis als ein göttliches Verhältnis erfaßt und bejaht, im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes — allerdings nicht unmittelbar in der Religion selbst, sondern in der Reflexion über sich — nicht Sohn im natürlichen, menschlichen Sinne, sondern auf eine ganz andere der Natur und Vernunft widersprechende, folglich sinn- und verstandeslose Weise Sohn sei, und finde in dieser Verneinung des menschlichen Sinnes und Verstandes die Unwahrheit, das Negative der Religion.

Der erste Teil ist daher der direkte, der zweite der indirekte Beweis, daß die Theologie Anthropologie sei; der zweite führt also auf den ersten zurück; er hat keine selbständige Bedeutung, er hat nur den Zweck, zu beweisen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort gewonnen worden ist, der richtige sein muß, weil der entgegengesetzte Sinn Unsinn ist" . . .

„Die Religion ist der Traum des menschlichen Geistes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, sondern auf der Erde — im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Notwendigkeit, sondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkür erblicken. Ich thue daher der Religion — auch der spekulativen Philosophie und Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit." Und in den Erläuterungen zum „Wesen des Christentums" sagt er: „Es wäre kein Gott, wenn keine Natur wäre, aber die Natur ist nur die Bedingung, die Menschheit die Ursache der Gottheit."

Eine prägnantere Zusammenfassung dieser Gedanken mit besonderem Hinweis auf den innigen Zusammenhang des Menschen und der Natur innerhalb aller Religionsbildung giebt Feuerbach in der Abhandlung „Das Wesen der Religion" (1845), welche in Form von Paragraphen die wesentlichsten Punkte seines Hauptwerkes zusammenfaßt. Wir haben einen Teil dieser Schrift im folgenden aufgenommen.

„In den „Vorlesungen über das Wesen der Religion", die 1851 erschienen, sind die Grundgedanken seines Hauptwerkes jedoch unter dem Gesichtspunkte der kulturgeschichtlichen Entwickelung des Menschengeschlechtes dargelegt. Hier werden wesentlich die Beziehungen von Moral und Religion, und in weiterer Linie auch die ästhetische und litterarische Kultur der Völker in ihrer Abhängigkeit von den religiösen Vorstellungen erörtert. Diese „Vorlesungen" sind von Feuerbach wirklich gehalten worden und zwar zu Heidelberg im Wintersemester 1848/49. Das Jahr 1848 hatte auch unsern Philosophen aus seiner Waldeinsamkeit aufgescheucht. Beim Zusammentritt der Nationalversammlung in Frankfurt a. M. hatte sich auch Feuerbach von Bruckberg dorthin begeben, „um sich die Dinge in der Nähe anzusehen." Hier traf ihn eine Einladung Heidelberger Studenten, die ihn aufforderten, ihnen Vorlesungen über Fragen und Probleme der Religionsphilosophie zu halten. Er folgte dieser Einladung, in

der Absicht, um, wie er sagte, seine jungen Freunde am Neckar „aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien selbstbewußten Bürgern der Erde, aus Kandidaten des Himmels zu wirklichen und echten Studenten der Erde“ zu machen.

Feuerbach kehrte 1850 von Heidelberg nach Bruckberg zurück, wo er sich von nun an naturwissenschaftlichen, insbesondere biologischen und physiologischen Studien hingab. Der Aufschwung, den die Naturforschung, ganz unabhängig von den philosophischen Systemen, ja im Gegensatz zu denselben genommen hatte, der Mißkredit, in den die metaphysische Spekulation nach einer Periode außerordentlichen Glanzes in weiteren Kreisen geraten war, das vorwiegende Interesse, das man jetzt hauptsächlich den praktischen und politischen Fragen zuwandte: alles dieses trug wesentlich dazu bei, die außerordentliche Wertschätzung herabzumindern, die man früher den religionsphilosophischen Diskussionen, wie sie die Feuerbachschen Schriften angeregt hatten, beilegte. Hierdurch kam der Einsiedler von Bruckberg etwas in Vergessenheit; war ja ohnedies die schwer lastende politische Reaktion nur wenig geneigt, den „Atheisten“ zu besonderer Geltung kommen zu lassen. Es war dies die Zeit, wo man die sogen. „Freien Gemeinden“, welche sich nach Inhalt und Tendenz meist an die Ideeen Feuerbachs anlehnten, durch jedes Mittel zu unterdrücken für notwendig hielt.

In den Verhältnissen Feuerbachs hatte sich mittlerweile eine sehr ungünstige Wandelung vollzogen. Die kleine Rente, die er aus der Porzellanfabrik seines Schwagers Stadler bezog, ging verloren, nachdem letzterer in Konkurs geraten war. Am schwersten wurde es ihm, von dem ihm liebgewordenen Aufenthalte im Bruckberger Schlosse, wo er 24 Jahre lang eine Heimstätte hatte, scheiden zu müssen. Er siedelte 1860 nach dem benachbarten Dorfe Rechenberg in der Nähe von Nürnberg über. Hier gab es nun oft recht trübe Stunden für unseren Philosophen, und viele Briefe, die aus dieser Zeit datieren (und Feuerbach war ein fleißiger Briefschreiber, wie sein von Carl Grün veröffentlichter Nachlaß [2 Bde. Lpzg. 1874] beweist) atmen diese Stimmung. Doch war er ein zu unverwüstlicher Optimist, um sich für die Dauer niederdrücken zu lassen, und so gewinnt er immer wieder die Elastizität des Geistes, um neuen Studien obzuliegen. Auch ihn hatte der mittlerweile brennend gewordene Kampf für und gegen den Materialismus nicht unberührt gelassen. In dieser Beziehung ist nun die in dem gedachten Briefwechsel enthaltene Korrespondenz (mit Mole-

schott, Bolin, Duboc und dem neuerdings zu unverdienten Ehren gelangten „Bauernphilosophen“ Konrad Deubler) nicht ohne Interesse.

Doch war es immer wieder die alte Neigung zu theologischen und religionsphilosophischen Forschungen, die bei jedem Anlaß von neuem in Feuerbach erwachte. Aber freilich waren die mittlerweile angefachten Zeitfragen nicht ohne Einfluß auf den Inhalt und die Art seiner Arbeiten. Wie die alles andere in den Hintergrund drängende Materialismusfrage, so waren es auch ethische Probleme, die durch den mittlerweile zur Herrschaft gelangten Schopenhauerkultus, seinen altgewohnten theologischen Ideeenkreis durchbrachen und sich auch in seinen letzten Schriften geltend machen.

Diese beiden bedeutenderen letzten Arbeiten sind seine „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums“ (1857) und „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie (1866). Das erstgenannte Werk wird als das stilistisch vollendetste des großen Schriftstellers angesehen. Sein religionsphilosophischer Inhalt ist hier durch neue historische und biologische Thatsachen vielfach bereichert, wenn auch wesentlich neue Gesichtspunkte nicht vorhanden sind. Die zweitgenannte Schrift enthält eine Reihe von ethischen Untersuchungen, in denen vielfach auf die Weltansicht Schopenhauers bezug genommen wird. Feuerbach weist die Willensmetaphysik dieses Denkers entschieden zurück. Dieser Wille will nichts, sei also gar kein Wille. Der erste Wille ist „die vernünftige Begierde,“ wie alle Philosophen bis auf Kant behauptet haben. Wille und Glückseligkeitstrieb sind eins und dasselbe. Auch Kants metaphysischer Wille sei nur ein „Gedankending“. Durch dieses ganze letzte Werk Feuerbachs geht allerdings ein materialistischer Grundzug, wie die Kapitel „Kritik des Idealismus“ und „Das Wesen des Spiritualismus“ beweisen. Sehr interessant ist der Anhang: „Theogonie oder Beweise, daß der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind.“ Es ist hier von Feuerbach, um seine alte Idee vom Ursprung des Gottesbegriffes zu erhärten eine höchst mannigfaltige Blumenlese von Stellen aus antiken Schriftstellern zusammengestellt, und zwar mit bezug auf die einzelnen griechisch-römischen Gottheiten. „Der Unterschied zwischen den Göttern ist nur der Unterschied zwischen den Wünschen. Der pantheistische Gott ist, was er sein kann, aber nicht, was er sein will, thut, was er kann, aber nicht, was er will, wenn er gleich vielleicht (denn es ist nicht notwendig) will, was er kann. Das heißt: Der Mensch bleibt hier mit seinem Wollen und Wünschen innerhalb dessen

stehen, was der Natur nach sein kann. Wo sich dagegen der Wunsch mit der Welt entzweit, wo der Mensch mehr wünscht, als der Natur nach möglich ist, die Wünsche also die Kräfte und Grenzen der Natur übersteigen, da ist auch Gott — und dieser Gott der theistische, insbesondere christliche Gott — ein von der Welt unterschiedenes, übernatürliches, überweltliches Wesen, dessen charakteristische Wirkung und Offenbarung daher auch nicht die Natur, sondern das Wunder ist. Aber das Wunder ist nichts als ein verwirklichter übernatürlicher Wunsch des Menschen."

Die letzten Jahre in Feuerbachs Leben waren durch Krankheit vielfach getrübt. Schon 1867 wurde er von einem leichten Schlaganfall heimgesucht, doch war er noch im stande, geistig zu arbeiten. Indeß kehrte 1870 die Apoplexie mit einer solchen Heftigkeit wieder, daß eine Art geistiger Lähmung eintrat, die ihn fortan der Fähigkeit beraubte, seine Gedanken in Zusammenhang zu bringen. In diesem traurigen Zustande lebte er noch fast zwei Jahre, bis der Tod ihn am 13. September 1872 abberief.

Feuerbachs Stellung in der Geschichte der neueren deutschen Philosophie kann nicht so ohne weiteres bestimmt werden. Er steht so ziemlich isoliert da und obwohl er eine große Anzahl begeisterter Freunde zählte, besaß er doch eigentlich keinen Anhänger, der das Prinzip seiner Philosophie, den Anthropologismus, hätte weiterführen können. Dafür aber war seine populäre Wirksamkeit in Sachen der religiösen Aufklärung eine sehr weitgehende. Und so mochte er sich am Ende seines Lebens mit diesem seinem „reformatorischen" Einfluß auf weite Volkskreise über den Mangel einer eigentlichen philosophischen Schule, die von ihm hätte ausgehen können, getröstet haben.

Eine Gesamtausgabe seiner Werke hat er noch selbst veranstaltet (10 Bde. 1845—66, Lpzg., Otto Wigand). Außer dem schon genannten von Carl Grün publizierten Nachlaß, enthaltend: Briefwechsel als ungedruckte Bruchstücke und Aphorismen (Lpzg. 1874, C. F. Wintersche Verlagsbuchhandlung), ist noch von August Kapp 1876 die zwischen Feuerbach und dem Philosophen Christian Kapp, welche von Erlangen her in herzlicher Freundschaft einander ergeben waren, geführte wissenschaftliche und politische Korrespondenz (meist aus den Jahren 1833 bis 1848) veröffentlicht worden.

Natur und Religion.*)

Gegenstand der Religion ist, wenigstens da, wo sich der Mensch einmal über die unbeschränkte Wahlfreiheit, Ratlosigkeit und Zufälligkeit des eigentlichen Fetischismus erhoben hat, nur oder doch hauptsächlich das, was Gegenstand menschlicher Zwecke und Bedürfnisse ist. Die dem Menschen notwendigsten Naturwesen genossen eben darum auch die allgemeinste und vorzüglichste religiöse Verehrung. Was aber ein Gegenstand menschlicher Bedürfnisse und Zwecke, ist eben damit auch ein Gegenstand menschlicher Wünsche. Regen und Sonnenschein ist mir not, wenn meine Saat gedeihen soll. Bei anhaltender Trockenis wünsche ich daher Regen, bei anhaltendem Regen Sonnenschein. Der Wunsch ist ein Verlangen, dessen Befriedigung — wenn auch nicht immer an und für sich selbst, doch in diesem Augenblick, in diesen Umständen, diesen Verhältnissen, wenn auch nicht absolut, doch so, wie es der Mensch auf dem Standpunkt der Religion wünscht — nicht in meiner Gewalt ist, ein Wille, aber ohne die Macht, sich durchzusetzen. Allein was mein Leib, meine Kraft überhaupt nicht vermag, das vermag eben der Wunsch selbst. Was ich verlange, wünsche, das bezaubere, begeistere ich durch meine Wünsche**). Im Affekt — und nur im Affekt, im Gefühl wurzelt die Religion — setzt der Mensch sein Wesen außer sich, behandelt er das Leblose als Lebendiges, das Unwillkürliche als Willkürliches, beseelt er den Gegenstand mit seinen Seufzern, denn es ist ihm unmöglich, im Affekt an ein gefühlloses Wesen sich zu wenden. Das Gefühl bleibt nicht auf der Mensur, die ihm der Verstand vorschreibt; es übersprudelt den Menschen; es ist ihm zu enge im Brustkasten; es muß sich der Außenwelt mitteilen, und dadurch das fühllose Wesen der Natur zu einem mitfühlenden Wesen machen. Die vom menschlichen Gefühl bezauberte, dem Gefühl entsprechende, assimilierte, also selbst gefühlvolle Natur ist die Natur, wie sie Gegenstand der Religion, göttliches Wesen ist. Der Wunsch

*) Aus der Schrift „Das Wesen der Religion" (1845).

**) „Wünschen heißt in der alten (deutschen) Sprache zaubern."

ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion — das Wesen der Götter nichts anderes, als das Wesen des Wunsches*). Die Götter sind übermenschliche und übernatürliche Wesen; aber sind nicht auch die Wünsche übermenschliche und übernatürliche Wesen? Bin ich z. B. in meinem Wunsche, und meiner Phantasie noch ein Mensch, wenn ich ein unsterbliches, den Fesseln des irdischen Leibes entbundenes Wesen zu sein wünsche? Nein! Wer keine Wünsche hat, der hat auch keine Götter. Warum betonten die Griechen so sehr die Unsterblichkeit und Seligkeit der Götter? weil sie selbst nicht sterblich und unselig sein wollten. Wo Du keine Klagelieder über die Sterblichkeit und das Elend des Menschen vernimmst, da hörst Du auch keine Lobgesänge auf die unsterblichen und seligen Götter. Das Thränenwasser des Herzens nur verdunstet im Himmel der Phantasie in das Wolkengebilde des göttlichen Wesens. Aus dem Weltstrom Okeanos leitet Homer die Götter ab; aber dieser götterreiche Strom ist in Wahrheit nur ein Erguß der menschlichen Gefühle.

Die irreligiösen Erscheinungen der Religion enthüllen am populärsten den Ursprung und das Wesen der Religion. So ist es eine irreligiöse, eben deswegen selbst schon von den frommen Heiden mit dem bittersten Tadel bemerkte Erscheinung der Religion, daß die Menschen insgemein nur im Unglück zu ihr ihre Zuflucht nehmen, an Gott sich wenden und denken, aber gerade diese Erscheinung führt uns an die Quelle der Religion selbst. Im Unglück, in der Not, sei sie nun seine eigene oder die Not anderer, macht der Mensch die schmerzliche Erfahrung, daß er nicht kann, was er will, daß ihm seine Hände gebunden sind. Aber die Lähmung der Bewegungsnerven ist nicht zugleich auch die Lähmung der Empfindungsnerven, die Fessel meiner Leibeskräfte nicht zugleich auch die Fessel meines Willens, meines Herzens. Im Gegenteil: je mehr mir die Hände gebunden sind, desto ungebundener sind meine Wünsche, desto heftiger meine Sehnsucht nach Erlösung, desto energischer mein Trieb nach Freiheit, mein Wille, nicht

*) Die Götter sind die Segen verleihenden Wesen. Der Segen ist der Erfolg, die Frucht, der Zweck einer Handlung, der von mir unabhängig ist, aber gewünscht wird. „Segnen," sagt Luther, „heißt eigentlich etwas Gutes wünschen." „Wenn wir segnen, so thun wir nichts mehr, denn daß wir Gutes wünschen, können aber das nicht geben, was wir wünschen, aber Gottes Segen klinget zur Mehrung und ist bald kräftig." Das heißt: die Menschen sind die wünschenden, die Götter die wunscherfüllenden Wesen. So ist selbst im gemeinen Leben das unzählige Mal vorkommende Wort: „Gott" nichts anderes als der Ausdruck eines Wunsches. Gott gebe dir Kinder, d. h. ich wünsche dir Kinder, nur ist hier der Wunsch subjektiv, nicht religiös, pelagianisch, dort objektiv, darum religiös, augustinisch ausgedrückt.

beschränkt zu sein. Die von der Macht der Not auf den höchsten Grad gesteigerte, überreizte, übermenschliche Macht des menschlichen Herzens oder Willens ist die Macht der Götter, für die es keine Not und Schranken giebt. Die Götter können, was die Menschen wünschen, d. h. sie vollziehen die Gesetze des menschlichen Herzens. Was die Menschen nur der Seele nach sind, das sind die Götter dem Leibe nach; was jene nur im Willen, nur in der Phantasie, nur im Herzen, also nur geistig vermögen, z. B. im Nu an einem entfernten Orte zu sein, das vermögen diese physisch. Die Götter sind die wohlbeleibten, verkörperten, verwirklichten Wünsche des Menschen — die aufgehobenen Naturschranken des menschlichen Herzens und Willens, Wesen des unbeschränkten Willens, Wesen, deren Leibeskräfte gleich sind den Willenskräften. Die irreligiöse Erscheinung von dieser übernatürlichen Macht der Religion ist die Zauberei der unkultivierten Völker, wo auf eine augenfällige Weise der bloße Wille des Menschen der über die Natur gebietende Gott ist. Wenn aber der Gott der Israeliten auf das Gebot Josuas der Sonne Stillstand gebietet, auf das Gebet des Elias regnen läßt, der Gott der Christen zum Beweis seiner Gottheit, d. h. seiner Macht, alle Wünsche des Menschen erfüllen zu können, durch sein bloßes Wort die stürmische See beruhigt, Kranke heilt, Tote erweckt, so ist hier ebensogut wie in der Zauberei der bloße Wille der bloße Wunsch, das bloße Wort als eine die Natur beherrschende Macht ausgesprochen. Der Unterschied ist nur der, daß der Zauberer den Zweck der Religion auf irreligiöse, der Jude, der Christ auf religiöse Weise verwirklicht, indem jener in sich verlegt, was diese in Gott versetzen, jener zum Gegenstand eines ausdrücklichen Willens, eines Befehles macht, was diese zum Gegenstand eines stillen, ergebenen Willens, eines frommen Wunsches machen, kurz jener durch und für sich selbst thut, was diese durch und mit Gott thun. Aber der gemeine Spruch: quod quis per alium fecit, ipse fecisse putatur, d. h. was einer durch den anderen thut, das wird ihm als eigene That angerechnet, findet auch hier seine Anwendung: was einer durch Gott thut, das thut in Wahrheit er selbst.

Die Religion hat — wenigstens ursprünglich und in Beziehung auf die Natur — keine andere Aufgabe und Tendenz, als das unpopuläre und unheimliche Wesen der Natur in ein bekanntes, heimliches Wesen zu verwandeln, die für sich selbst unbeugsame, eisenharte Natur in der Glut des Herzens zum Behufe menschlicher Zwecke zu erweichen — also denselben Zweck, als die Bildung oder Kultur, deren Tendenz eben auch keine andere ist, als die Natur theoretisch zu einem

verständlichen, praktisch zu einem willfährigen, den menschlichen Bedürfnissen entsprechenden Wesen zu machen, nur mit dem Unterschiede, daß was die Kultur durch Mittel und zwar der Natur selbst abgelauschte Mittel, die Religion ohne Mittel oder, was eins ist, durch die übernatürlichen Mittel des Gebetes, des Glaubens, der Sakramente, der Zauberei bezweckt. Alles daher, was im Fortgang der Kultur des Menschengeschlechtes Sache der Bildung, der Selbstthätigkeit, der Anthropologie wurde, war anfänglich Sache der Religion oder Theologie, wie z. B. die Jurisprudenz (Ordalien, Bahrrecht, Rechtsorakel der Germanen), die Politik (Orakel der Griechen), die Arzneikunde, die noch heute bei den unkultivierten Völkern eine Sache der Religion ist*). Freilich bleibt die Kultur stets hinter den Wünschen der Religion zurück; denn sie kann nicht die im Wesen begründeten Schranken des Menschen aufheben. So bringt es die Kultur z. B. wohl zur Makrobiotik, aber nimmer zur Unsterblichkeit. Diese verbleibt als ein schrankenloser, unrealisierbarer Wunsch der Religion.

In der Naturreligion wendet sich der Mensch an einen Gegenstand, der dem eigentlichen Willen und Sinn der Religion geradezu widerspricht; denn er opfert hier seine Gefühle einem an sich gefühllosen, seinen Verstand einem an sich verstandlosen Wesen auf; er setzt über sich, was er unter sich haben möchte; er dient dem, was er beherrschen will, verehrt, was er im Grunde verabscheut, fleht das gerade um Hilfe an, wogegen er Hilfe sucht. So opferten die Griechen in Titane den Winden, um ihre Wut zu besänftigen; so weihten die Römer dem Fieber einen Tempel, um es unschädlich zu machen; so bitten die Tunguſen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, sie möchte an ihren Jurten vorübergehen (Pallas); so opfern die Widaher in Guinea dem stürmischen Meer, um es zu bewegen, sich zu beruhigen und sie nicht am Fischen zu verhindern; so wenden sich die Indianer bei der Annäherung eines Sturmes oder Ungewitters an den Mannitto (Geist, Gott, Wesen) der Luft, bei einer Fahrt über das Wasser an den Mannitto der Gewässer, damit er alle Gefahr von ihnen abwenden möge; so verehren überhaupt viele Völker ausdrücklich nicht das gute, sondern das böse, wenigstens ihnen als bös erscheinende Wesen der Natur**). In der Naturreligion macht der Mensch seine Liebeserklärungen einer Bild-

*) In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber ist daher die Religion wohl ein Bildungsmittel der Menschheit, aber in Zeiten der Bildung vertritt die Religion die Sache der Rohheit, der Altertümlichkeit, ist sie die Feindin der Bildung.

**) Hierher gehört auch die Verehrung der schädlichen Tiere.

säule, einer Leiche; kein Wunder daher, daß er, um sich Gehör zu verschaffen, zu den verzweifeltsten, wahnsinnigsten Mitteln seine Zuflucht nimmt, kein Wunder, daß er sich entmenscht, um die Natur menschlich zu machen, daß er selbst Menschenblut vergießt, um ihr menschliche Empfindungen einzuflößen. So glaubten die Nordgermanen ausdrücklich, „Blutopfer könnten hölzernen Götzen menschliche Sprache und Empfindung, desgleichen den in den Blutopferhäusern verehrten Steinen Sprache und die Gabe der Orakelerteilung verleihen." Aber vergeblich sind alle Belebungsversuche: die Natur antwortet nicht auf die Klagen und Fragen des Menschen; sie schleudert unerbittlich ihn auf sich selbst zurück.

So wie die Schranken, welche oder wenigstens wie sie der Mensch auf dem Standpunkte der Religion als Schranken sich vorstellt und fühlt, wie z. B. die Schranke, daß er nicht das Zukünftige weiß, nicht ewig lebt, nicht ununterbrochen und beschwerdelos glücklich ist, nicht einen Körper hat ohne Schwere, nicht wie die Götter fliegen, nicht wie Jehova donnern, nicht seine Gestalt beliebig vergrößern oder unsichtbar machen, nicht, wie ein Engel, ohne sinnliche Bedürfnisse und Triebe leben kann, kurz nicht vermag, was er will oder wünscht, nur Schranken für die Vorstellung und Phantasie, in Wahrheit aber keine Schranken sind, weil sie notwendig im Wesen begründet sind, in der Natur der Sache liegen; so ist auch das von diesen Schranken freie, das unbeschränkte göttliche Wesen nur ein Wesen der Vorstellung, der Phantasie und des von der Phantasie beherrschten Gefühles oder Gemütes. Was daher auch nur immer Gegenstand der Religion ist, sei es auch selbst ein Schneckenhaus oder Kieselstein, es ist der Religion nur Gegenstand als ein Wesen des Gemütes, der Vorstellung, der Phantasie. Hierin hat die Behauptung ihren Grund, daß die Menschen nicht die Steine, Tiere, Bäume, Flüsse selbst, sondern nur die Götter in ihnen, die Mannittus, die Geister derselben verehren. Aber diese Geister der Naturwesen sind nichts anderes, als die Vorstellungen, die Bilder von ihnen, oder sie als vorgestellte Wesen, als Wesen der Einbildungskraft im Unterschied von ihnen als wirklichen, sinnlichen Wesen, gleichwie die Geister der Toten nichts anderes sind, als die aus der Erinnerung sich nicht verwischenden Vorstellungen und Bilder der Toten — die einst wirklichen Wesen als vorgestellte Wesen, die aber dem religiösen, d. h. ungebildeten, zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung von ihm nicht unterscheidenden Menschen für wirkliche, selbstbestehende Wesen gelten. Die fromme, unwillkürliche Selbsttäuschung des Menschen in der Religion ist daher in der Naturreligion

eine sichtbare, augenfällige Wahrheit, denn der Mensch macht hier seinem religiösen Gegenstande Augen und Ohren, er weiß, er sieht es, daß sie gemachte, steinerne oder hölzerne Augen und Ohren sind, und doch glaubt er, daß es wirkliche Augen und Ohren sind. So hat der Mensch in der Religion die Augen nur dazu, um nicht zu sehen, um stockblind, die Vernunft nur dazu, um nicht zu denken, um stockdumm zu sein. Die Naturreligion ist der sinnfällige Widerspruch zwischen der Vorstellung und Wirklichkeit, zwischen der Einbildung und Wahrheit. Was in der Wirklichkeit ein toter Stein oder Klotz, ist in ihrer Vorstellung ein lebendiges Wesen, sichtbar kein Gott, sondern etwas ganz anderes, aber unsichtbar, dem Glauben nach ein Gott. Die Naturreligion ist deswegen auch stets in Gefahr, aufs bitterste enttäuscht zu werden, denn es gehört nichts weiter dazu als ein Axthieb, um sie z. B. zu überzeugen, daß kein Blut aus ihren verehrten Bäumen fließt, also kein lebendiges, göttliches Wesen in ihnen wohnt. Wie entzieht sich nun aber die Religion diesen groben Widersprüchen und Enttäuschungen, denen sie sich in der Verehrung der Natur aussetzt? Nur dadurch, daß sie ihren Gegenstand selbst zu einem unsichtbaren, überhaupt unsinnlichen macht, zu einem Wesen, das nur ein Gegenstand des Glaubens, der Vorstellung, Phantasie, kurz des Geistes, also an sich selbst ein geistiges Wesen ist.

So wie der Mensch aus einem nur physikalischen Wesen ein politisches, überhaupt ein sich von der Natur unterscheidendes, und auf sich selbst sich konzentrierendes Wesen wird, so wird auch sein Gott aus einem nur physikalischen Wesen ein politisches, von der Natur unterschiedenes Wesen. Zur Unterscheidung seines Wesens von der Natur und folglich zu einem von der Natur unterschiedenen Gott kommt daher der Mensch zunächst nur durch seine Vereinigung mit anderen Menschen zu einem Gemeinwesen, wo ihm von den Naturmächten unterschiedene, nur im Gedanken oder in der Vorstellung existierende Mächte, politische, moralische, abstrakte Mächte, die Macht des Gesetzes, der Meinung *), der Ehre, der Tugend Gegenstand seines Bewußtseins und Abhängigkeitsgefühles, die physikalische Existenz des Menschen seiner menschlichen, bürgerlichen oder moralischen Existenz untergeordnet, die Naturmacht, die Macht über Tod und Leben zu einem Attribut und Werkzeug der politischen oder moralischen Macht herabgesetzt wird. Zeus ist der Gott des Blitzes und Donners, aber er hat diese furchtbaren Waffen nur dazu in seinen Händen, um die

*) Bei Hesiod heißt es ausdrücklich: auch die Pheme (Ruf, Gerücht, öffentliche Meinung) ist eine Gottheit.

Frevler an seinen Geboten, die Meineidigen, die Gewaltthätigen niederzuschmettern. Zeus ist der Vater der Könige, „von Zeus sind die Könige." Mit Blitz und Donner unterstützt also Zeus die Macht und Würde der Könige*). „Der König," heißt es in Menus Gesetzbuch, „verbrennt gleichwie die Sonne Augen und Herzen, deswegen kann kein menschliches Geschöpf auf Erden ihn nur ansehen. Er ist Feuer und Luft, er ist Sonne und Mond, er ist der Gott der peinlichen Gesetze. Das Feuer verzehrt nur einen einzigen, der aus Sorglosigkeit ihm zu nahe gekommen ist, aber das Feuer eines Königs, wenn er zornig ist, verbrennt eine ganze Familie mit all ihrem Vieh und Gütern .... In seinem Mute wohnt Eroberung und in seinem Zorne Tod." Ebenso gebietet der Gott der Israeliten mit Blitz und Donner seinen Auserwählten, zu wandeln in allen Wegen, die er ihnen geboten hat, „auf daß sie leben mögen und es ihnen wohl gehe und sie lange leben im Lande." So verschwindet die Macht der Natur als solcher und das Gefühl der Abhängigkeit von ihr vor der politischen oder moralischen Macht! Während den Sklaven der Natur der Glanz der Sonne so verblendet, daß er wie der katschinische Tartar täglich zu ihr betet: „Schlag mich nicht tot", verblendet dagegen den politischen Sklaven der Glanz der königlichen Würde so sehr, daß er vor ihr als einer göttlichen, weil über Tod und Leben gebietenden Macht niederfällt. Die Titel der römischen Kaiser selbst unter den Christen noch waren: „Eure Gottheit", „Eure Ewigkeit". Ja selbst heutigen Tages noch sind bei den Christen Heiligkeit und Majestät, die Titel und Eigenschaften der Gottheit, Titel und Eigenschaften der Könige. Die Christen entschuldigen zwar diesen politischen Götzendienst mit der Vorstellung, der König sei nur der Stellvertreter Gottes auf Erden, Gott sei der König der Könige. Allein diese Entschuldigung ist nur Selbsttäuschung. Abgesehen davon, daß die Macht des Königs eine höchst empfindliche, unmittelbare, sinnliche, sich selbst vertretende, die Macht des Königs der Könige nur eine mittelbare, vorgestellte ist — Gott wird nur da

*) Die ursprünglichen Könige sind übrigens wohl zu unterscheiden von den legitimen. Diese sind, ungewöhnliche Fälle abgerechnet, gewöhnliche, für sich selbst bedeutungslose, jene aber waren ungewöhnliche, ausgezeichnete, geschichtliche Individuen. Die Vergötterung ausgezeichneter Menschen, namentlich nach ihrem Tode, ist daher die natürlichste Übergangsstufe von den eigentlichen naturalistischen Religionen zu den mytho- und anthropologischen, obwohl sie auch gleichzeitig mit der Naturverehrung stattfinden kann. Die Verehrung ausgezeichneter Menschen als Götter fällt übrigens keineswegs nur in fabelhafte Zeiten. So vergötterten die Schweden noch zur Zeit des Christentums ihren König Erich und brachten ihm nach seinem Tode Opfer dar.

als Regent der Welt, als königliches oder überhaupt politisches Wesen bestimmt und betrachtet, wo das königliche Wesen so den Menschen einnimmt, bestimmt und beherrscht, daß es ihm für das höchste Wesen gilt. „Brahma, sagt Menu, bildete im Anfang der Zeit zu seinem Gebrauche den Genius der Strafe mit einem Körper von reinem Lichte als seinen eigenen Sohn, ja als den Urheber der peinlichen Gerechtigkeit, als den Beschützer aller erschaffenen Dinge. Aus Furcht vor der Strafe ist dieses Weltall im stande sein Glück zu genießen." So macht der Mensch selbst die Strafen seines peinlichen Rechtes zu göttlichen, weltbeherrschenden Mächten, die peinliche Halsgerichtsordnung zur Ordnung des Weltalls, den Kriminalkodex zum Kodex der Natur. Kein Wunder, daß er die Natur den wärmsten Anteil an seinen politischen Leiden und Leidenschaften nehmen läßt, ja selbst den Bestand der Welt von dem Bestand eines königlichen Thrones oder päpstlichen Stuhles abhängig macht. Was für ihn von Wichtigkeit ist, das ist natürlich auch von Wichtigkeit für alle anderen Wesen, was sein Auge trübt, das trübt auch den Glanz der Sonne, was sein Herz bewegt, das setzt auch Himmel und Erde in Bewegung — sein Wesen ist ihm das universale Wesen, das Wesen der Welt, das Wesen der Wesen.

Woher kommt es, daß der Orient keine solche lebendige, fortschreitende Geschichte hat, wie der Occident? Weil im Orient der Mensch nicht über dem Menschen die Natur, nicht über dem Glanz des menschlichen Auges den Glanz der Sterne und Edelsteine, nicht über dem rhetorischen „Blitz und Donner" den meteorologischen Blitz und Donner, nicht über dem Lauf der Tagesbegebenheiten den Lauf der Sonne und Gestirne, nicht über dem Wechsel der Mode den Wechsel der Jahreszeiten vergißt. Wohl wirft sich der Orientale selbst in den Staub nieder vor dem Glanz der königlichen, politischen Macht und Würde, aber dieser Glanz ist doch selbst nur ein Abglanz der Sonne und des Mondes: der König ist ihm nicht als ein irdisches, menschliches, sondern als ein himmlisches, göttliches Wesen Gegenstand. Neben einem Gotte aber verschwindet der Mensch; erst wo die Erde sich entgöttert, die Götter in den Himmel emporsteigen, aus wirklichen Wesen zu nur vorgestellten Wesen werden, erst da haben die Menschen Platz und Raum für sich, erst da können sie ungeniert als Menschen sich zeigen und geltend machen. Der Orientale verhält sich zum Occidentalen, wie der Landmann zum Städter. Jener ist abhängig von der Natur, dieser vom Menschen, jener richtet sich nach dem Stande des Barometers, dieser nach dem Stande der Papiere, jener nach den sich immer gleich bleibenden Zeichen des Tierkreises, dieser nach den

immer wechselnden Zeichen der Ehre, Mode und Meinung. Nur die Städter machen darum Geschichte; nur die menschliche „Eitelkeit" ist das Prinzip der Geschichte. Nur wer die Macht der Natur der Macht der Meinung, sein Leben seinem Namen, seine Existenz im Leibe seiner Existenz im Munde und Sinne der Nachwelt aufzuopfern vermag, nur der ist fähig zu geschichtlichen Thaten.

Die Anrede des griechischen Komikers Anaxandrides bei Athenäus an die Ägypter: „In Euere Gesellschaft tauge ich nicht, nicht sind einstimmig unsere Sitten und Gesetze, Ihr betet an den Ochsen, den ich den Göttern opfere, ein großer Gott ist Euch der Aal, doch mir ein großer Leckerbissen, Ihr scheuet Euch vor Schweinefleisch, ich schmaus' es mit Vergnügen, Ihr ehrt den Hund, ich schlage ihn, wenn er mir wegschnappt einen Bissen, Ihr seid bestürzt, wenn einer Katz' was fehlt, ich freue mich, und zieh ihr ab das Fell, Ihr macht Euch aus der Spitzmaus was, ich aber nichts" — diese Anrede charakterisiert vortrefflich den Gegensatz zwischen der gebundenen und ungebundenen, d. i. der religiösen und irreligiösen, freien, menschlichen Anschauung der Natur. Dort ist die Natur ein Gegenstand der Verehrung, hier des Genusses, dort ist der Mensch für die Natur, hier die Natur für den Menschen, dort Zweck, hier Mittel, dort über, hier unter dem Menschen*). Dort ist eben deswegen der Mensch exzentrisch, außer sich, außer der Sphäre seiner Bestimmung, die ihn nur auf sich selbst verweist, hier dagegen besonnen, nüchtern, bei sich, selbstbewußt. Dort erniedrigt sich konsequent der Mensch zum Beweis seiner naturreligiösen Demut selbst bis zur Begattung mit den Tieren (Herodot); hier dagegen erhebt sich der Mensch im Vollgefühl seiner Kraft und Würde zur Vermischung mit den Göttern zum schlagenden Beweise, daß auch selbst in den himmlischen Göttern kein anderes als menschliches Blut rollt, daß das eigentümliche ätherische Götterblut nur eine poetische Vorstellung ist, die in der Wirklichkeit, in der Praxis nicht Stich hält.

Wie die Welt, die Natur dem Menschen erscheint, so ist sie, scilicet für ihn, nach seiner Vorstellung; seine Gefühle, seine Vorstellungen sind ihm unmittelbar und unbewußt das Maß der Wahrheit und Wirklichkeit, und sie erscheint ihm ebenso, wie er selbst ist.

*) Ich setze hier die Griechen auf denselben Standpunkt mit den Israeliten, während ich sie im Wesen des Christentums diesen entgegensetze. Welch ein Widerspruch! Mit nichten; Dinge, die, mit sich verglichen, ungleich sind, fallen gegen ein Drittes gehalten zusammen. Übrigens gehört zum Genuß der Natur vor allem auch der ästhetische, theoretische Genuß.

Sowie der Mensch zum Bewußtsein kommt, daß trotz Sonne und Mond, Himmel und Erde, Feuer und Wasser, Pflanzen und Tieren zum Leben des Menschen die Anwendung und zwar die richtige der eigenen Kräfte notwendig ist, daß „mit Unrecht klagen die Sterblichen wider die Götter, sie selber schaffen durch Unverstand auch gegen Geschick sich das Elend", daß Laster und Thorheit Krankheit, Unglück, Tod, Tugend und Weisheit dagegen Gesundheit, Leben und Glück zur Folge haben, folglich die das Schicksal des Menschen bestimmenden Mächte Verstand und Wille sind, sowie also der Mensch nicht mehr wie der Wilde ein nur vom Zufall augenblicklicher Eindrücke und Affekte beherrschtes, sondern durch Grundsätze, Weisheitsregeln, Vernunftgesetze sich bestimmendes, ein denkendes, verständiges Wesen wird, so erscheint, so ist ihm auch die Natur, die Welt ein von Verstand nnd Wille abhängiges bestimmtes Wesen.

Wo sich der Mensch mit Wille und Verstand über die Natur erhebt, Supranaturalist wird, da wird auch Gott ein supranaturalistisches Wesen. Wo sich der Mensch zum Herrscher aufwirft, „über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet", da ist ihm die Herrschaft über die Natur die höchste Vorstellung, das höchste Wesen, der Gegenstand seiner Verehrung, seiner Religion daher der Mensch und Schöpfer der Natur, denn eine notwendige Folge oder Voraussetzung vielmehr der Herrschaft ist die Schöpfung. Ist der Herr der Natur nicht zugleich ihr Urheber, so ist sie ja ihrem Ursprung und Dasein nach von ihm unabhängig, seine Macht beschränkt und mangelhaft — denn wenn er sie hätte machen können, warum sollte er sie nicht gemacht haben? — seine Herrschaft über sie nur eine usurpierte, keine angestammte, keine rechtmäßige. Nur was ich hervorbringe, mache, habe ich ja vollständig in meiner Gewalt. Erst aus der Autorschaft folgt das Eigentumsrecht. Mein ist das Kind, weil ich sein Vater. Erst in der Schöpfung also bewahrheitet, verwirklicht, erschöpft sich die Herrschaft. Die Götter der Heiden waren wohl auch schon Herren der Natur, aber keine Schöpfer derselben, darum nur konstitutionelle, beschränkte, in bestimmte Grenzen eingeschlossene, nicht absolute Monarchen der Natur, d. h. die Heiden waren noch nicht absolute, unbedingte, radikale Supranaturalisten.

Die Theisten haben die Lehre von der Einheit Gottes für eine ihrem Ursprunge nach übernatürliche, geoffenbarte Lehre erklärt, ohne zu bedenken, daß der Mensch die Quelle des Montheismus in sich selbst hat, daß der Grund der Einheit Gottes die Einheit des mensch-

lichen Bewußtseins und Geistes ist. In unendlicher Vielheit und Verschiedenheit breitet sich die Welt vor meinen Augen aus, aber gleichwohl umspannt alle diese zahllosen und verschiedenen Dinge, Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Nahes und Fernes, Gegenwärtiges und Abwesendes mein Geist, mein Kopf. Dieses für den religiösen, d. i. ungebildeten Menschen wunderbare, übernatürliche, dieses an keine Schranken der Zeit und des Ortes gebundene, auf keine bestimmte Gattung der Dinge eingeschränkte, alle Dinge, alle Wesen, ohne selbst ein Ding oder sichtbares Wesen zu sein, umfassende Wesen des menschlichen Geistes oder Bewußtseins ist es, was der Monotheismus an die Spitze der Welt stellt und zu ihrer Ursache macht. Gott spricht, Gott denkt die Welt, so ist sie; Gott sagt, sie sei nicht, Gott denkt und will sie nicht, so ist sie nicht, d. h. ich kann in meinem Denken, meiner Vorstellungs- oder Einbildungskraft alle Dinge, folglich auch die Welt selbst nach Willkür kommen und verschwinden, entstehen und vergehen lassen. Der Gott, der die Welt aus Nichts geschaffen, und, wenn er will, wieder ins Nichts verstößt, ist nichts anderes, als das Wesen der menschlichen Abstraktions- und Einbildungskraft, in welcher ich beliebig mir die Welt als seiend oder nicht seiend vorstellen, ihr Sein setzen oder aufheben kann. Dieses subjektive Nichtsein, dieses Nichtsein der Welt in der Vorstellung macht der Monotheismus zu ihrem objektiven, wirklichen Nichtsein. Der Polytheismus, die Naturreligion überhaupt macht die wirklichen Wesen zu vorgestellten Wesen, zu Wesen der Einbildung, der Monotheismus vorgestellte Wesen, Einbildungen, Gedanken zu wirklichen, Wesen, oder vielmehr das Wesen der Vorstellungs-, Denk- und Einbildungskraft zum wirklichsten, absoluten, höchsten Wesen. Die Macht Gottes, sagt ein Gottesgelehrter, erstreckt sich soweit, als sich das Vorstellungsvermögen des Menscheu erstreckt, aber wo ist die Grenze des Vorstellungsvermögens? was ist der Einbildungskraft unmöglich? Alles, was ist, kann ich mir als nicht seiend, alles, was nicht ist, als wirklich denken; so kann ich mir „diese" Welt nicht als seiend, unzählige andere Welten als wirklich vorstellen. Das als wirklich Vorgestellte ist das Mögliche. Gott aber ist das Wesen, dem nichts unmöglich ist, der Kraft nach der Schöpfer unzähliger Welten, der Inbegriff aller Möglichkeiten, aller Vorstellbarkeiten, d. h. eben er ist nichts anderes, als das verwirklichte, vergegenständlichte, als wirkliches und zwar als das allerwirklichste, als das absolute Wesen gedachte oder vorgestellte Wesen des menschlichen Einbildungs-, Denk- und Vorstellungsvermögens.

Der eigentliche Theismus oder Monotheismus entspringt nur da, wo der Mensch die Natur deswegen, weil sie sich nicht nur zu seinen notwendigen, organischen Lebensverrichtungen, sondern auch zu seinen willkürlichen, bewußten Zwecken, Verrichtungen und Genüssen willen- und bewußtlos verwenden läßt, nur auf sich bezieht und diese Beziehung zu ihrem Wesen, sich also zum Endzweck, zum Zentral- und Einheitspunkt*) der Natur macht. Wo die Natur ihren Zweck außer sich hat, da hat sie auch notwendig ihren Grund und Anfang außer sich; wo sie nur für ein anderes Wesen ist, da ist sie auch notwendig von einem anderen Wesen, und zwar einem Wesen, dessen Absicht oder Zweck bei der Hervorbringung derselben der Mensch als das die Natur genießende und zu seinem Besten verwendende Wesen war. Der Anfang der Natur fällt daher nur in Gott, wo das Ende derselben in den Menschen fällt, oder die Lehre: Gott ist der Schöpfer der Welt, hat ihren Grund und Sinn nur in der Lehre: der Mensch ist der Zweck der Schöpfung. Schämt Ihr Euch des Glaubens, daß die Welt für den Menschen geschaffen, gemacht ist, o! so schämt Euch auch des Glaubens, daß sie überhaupt geschaffen, gemacht ist. Wo geschrieben steht: „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde", eben dort steht auch geschrieben: „Gott machte zwei große Lichter und dazu auch Sterne und setzte sie an die Veste des Himmels, daß sie schienen auf die Erde und den Tag und die Nacht regierten." Bezeichnet Ihr den Glauben an den Menschen als Zweck der Natur als menschlichen Hochmut, o! so bezeichnet doch auch den Glauben an einen Schöpfer der Natur als menschlichen Hochmut. Nur das Licht, das um des Menschen willen leuchtet, ist das Licht der Theologie, nur das Licht, das lediglich wegen des sehenden Wesens da ist, setzt auch als Ursache ein sehendes Wesen voraus.

„Das geistige Wesen", welches der Mensch über die Natur und als das sie begründende, schaffende Wesen ihr vorausgesetzt, ist nichts anderes, als das geistige Wesen des Menschen selbst, das ihm aber deswegen als ein anderes, von ihm unterschiedenes und unvergleichliches Wesen erscheint, weil er es zur Ursache der Natur macht, zur Ursache von Wirkungen, welche der menschliche Geist, der menschliche Wille und

*) Ein Kirchenvater nennt ausdrücklich den Menschen, weil Gott in ihm das Universum in eine Einheit zusammenfassen wollte und daher alles in ihm als seinen Zweck sich vereinige, alles seinen Nutzen bezwecke, das Band aller Dinge, συνδέσμον ἁπάντων. Allerdings ist auch der Mensch, als das individualisierte Wesen der Natur, der Schluß derselben, aber nicht in dem anti- und supranaturalistischen Sinne der Teleologie und Theologie.

Verstand nicht hervorbringen kann, weil er also mit diesem geistigen menschlichen Wesen zugleich das vom menschlichen Wesen unterschiedene Wesen der Natur verbindet*). Der göttliche Geist ist es, der das Gras wachsen läßt, das Kind im Mutterleibe bildet, die Sonne in ihrer Laufbahn hält und bewegt, die Berge auftürmt, den Winden gebietet, das Meer in seine Grenzen einschließt. Was ist gegen diesen Geist der menschliche Geist! Wie klein, wie beschränkt, wie nichtig! Wenn daher der Rationalist die Menschwerdung Gottes, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur verwirft, so kommt das hauptsächlich nur daher, daß ihm hinter seinem Gotte nichts anderes im Kopfe spukt, als die Natur, namentlich die Natur, wie sie durch das Teleskop der Astronomie dem menschlichen Auge aufgeschlossen wurde. Wie sollte, ruft er entrüstet aus, jenes große, unendliche, universale Wesen, das nur in dem großen, unendlichen Universum seine entsprechende Darstellung und Wirkung hat, um des Menschen willen auf die Erde kommen, die doch vor der unermeßlichen Größe und Fülle des Weltalls in Nichts verschwindet? Welche unwürdige, kleinliche, „menschliche" Vorstellung! Gott auf die Erde konzentrieren, Gott in den Menschen versenken, heißt den Ozean in einen Tropfen, den Saturnusring in einen Fingerring fassen wollen. Allerdings ist es eine beschränkte Vorstellung, daß das Wesen der Welt nur auf die Erde oder den Menschen beschränkt, die Natur nur um seinetwillen ist, die Sonne nur um des menschlichen Auges willen leuchtet. Aber Du siehst nicht, kurzsichtiger Rationalist, daß das, was sich in Dir wider die Vereinigung Gottes mit dem Menschen sträubt, was Dir diese Vereinigung als einen unsinnigen Widerspruch erscheinen läßt, nicht die Vorstellung Gottes, sondern der Natur oder Welt ist; Du siehst nicht, daß der Vereinigungspunkt, das Tertium comparationis zwischen Gott und Mensch nicht das Wesen ist, dem Du die Macht und Wirkungen der Natur, sei es nun mittelbar oder unmittelbar zuschreibst, sondern vielmehr das Wesen, welches sieht, nnd hört, weil Du siehst und hörst, Bewußtsein, Verstand und Willen hat, weil Du sie hast, das Wesen also, welches Du von der Natur unterscheidest. Was kannst Du also dagegen haben, wenn Dir dieses menschliche Wesen endlich als wirklicher Mensch vor die Augen tritt? Wie kannst Du die Konsequenz verwerfen, wenn Du das Prinzip derselben festhältst? Wie den

*) Diese Verbindung oder Vermischung des „moralischen" und „physischen", des menschlichen und nicht menschlichen Wesens erzeugt ein drittes Wesen, welches weder Natur, noch Mensch ist, aber an beiden amphibienartig Teil hat, und eben wegen dieser seiner Sphinxnatur der Abgott der Mystik und Spekulation ist.

Sohn verläugnen, wenn Du den Vater anerkennst? Ist Dir der Gottmensch ein Geschöpf der menschlichen Phantasie und Selbstvergötterung, so erkenne auch in dem Schöpfer der Natur ein Geschöpf der menschlichen Einbildungskraft und Selbsterhebung über die Natur. Willst Du ein Wesen ohne alle Anthropomorphismen, ohne alle menschliche Zusätze, sie seien nun Zusätze des Verstandes oder Herzens oder der Phantasie, so sei so mutig und konsequent, Gott überhaupt aufzugeben und Dich auf die pure, blanke, gottlose Natur als die letzte Basis Deiner Existenz zu berufen und zu stützen. So lange Du einen Unterschied Gottes von der Natur bestehen läßt, so lange läßt Du einen menschlichen Unterschied bestehen, solange vergötterst Du in dem Urwesen nur Dein eigenes Wesen; denn wie Du zum Unterschiede vom menschlichen Wesen kein anderes hast und kennst, als die Natur, so hast und kennst Du umgekehrt von der Natur kein anderes Wesen, als das menschliche.

Die Anschauung des menschlichen Wesens als eines vom Menschen unterschiedenen, gegenständlichen Wesens, oder kurzweg: die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens hat zur Voraussetzung die Vermenschlichung des vom Menschen unterschiedenen, gegenständlichen Wesens oder die Anschauung der Natur als eines menschlichen Wesen*). Wille und Verstand erscheinen daher dem Menschen nur deswegen als die Grundkräfte oder Ursachen der Natur, weil ihm die unabsichtlichen Wirkungen der Natur im Lichte seines Verstandes als absichtliche, als Zwecke, die Natur also als ein selbst verständiges Wesen oder doch wenigstens als eine reine Verstandessache erscheint. Wie alles gesehen wird von der Sonne — der Sonnengott „Helios hört und sieht alles" — weil der Mensch im Sonnenlichte alles sieht, so ist alles an sich selbst ein Gedachtes, weil der Mensch es denkt, ein Verstandesobjekt. Weil er die Sterne und ihre Abstände von einander ausmißt, so sind sie ausgemessen; weil er zur Erkenntnis der Natur Mathematik anwendet, so ist sie auch zur Hervorbringung derselben angewandt worden; weil er das Ziel einer Bewegung, das Resultat einer Entwickelung, die Verrichtung eines Organes voraussieht, so ist sie auch per se eine vorhergesehene; weil er von der Lage oder Richtung eines Weltkörpers sich das Gegenteil, ja unzählich andere Richtungen

* Von diesem Standpunkte aus betrachtet, ist daher der Schöpfer der Natur nichts anderes, als das vermittelst der Abstraktion von der wirklichen Natur, von der Natur, wie sie Gegenstand der Sinne, unterschiedene und abgesonderte, vermittelst der Einbildungskraft in ein menschliches oder menschenähnliches Wesen verwandelte, popularisierte, anthropomorphisierte, personifizierte Wesen der Natur.

vorstellen kann, aber bemerkt, daß, wenn diese Richtung wegfiele, auch zugleich eine Reihe fruchtbarer, wohlthätiger Folgen wegfiele, und daher diese Folgenreihe als den Grund denkt, warum gerade diese und keine andere Richtung ist, so ist sie auch wirklich und ursprünglich lediglich aus Rücksicht ihrer wohlthätigen Folgen aus der Menge anderer Richtungen, die gleichwohl nur im Kopfe des Menschen existieren, mit bewundernswürdiger Weisheit ausgewählt worden. So ist dem Menschen und zwar unmittelbar, ohne Unterscheidung das Prinzip des Erkennens das Prinzip des Seins, das gedachte Ding, das wirkliche Ding, der Gedanke vom Gegenstand das Wesen des Gegenstandes, das a Posteriori das a Priori. Der Mensch denkt die Natur anders, als sie ist, kein Wunder, daß er ihr auch ein anderes Wesen, als sie selbst ist, ein Wesen, das nur in seinem Kopfe existiert, ja nur das Wesen seines eigenen Kopfes ist, als Grund und Ursache ihrer Wirklichkeit voraussetzt. Der Mensch kehrt die natürliche Ordnung der Dinge um: er stellt die Welt im eigentlichen Sinne auf den Kopf, er macht die Spitze der Pyramide zu ihrer Basis — das Erste im Kopf oder für den Kopf, den Grund, warum Etwas ist, zum Ersten in der Wirklichkeit, zur Ursache, wodurch es ist. Der Grund einer Sache geht im Kopfe der Sache selbst voran. Dies ist der Grund, warum dem Menschen das Vernunft- oder Verstandeswesen, das Denkwesen das — nicht nur logisch, sondern auch physisch — erste Wesen, das Grundwesen ist.

Das Geheimnis der Teleologie beruht auf dem Widerspruche zwischen der Notwendigkeit der Natur und der Willkür des Menschen, zwischen der Natur, wie sie wirklich ist, und zwischen der Natur, wie sie der Mensch vorstellt. Wenn die Erde wo anders, wenn sie z. B. da stände, wo der Merkur steht, so würde vor unmäßiger Hitze alles zu Grunde gehen. Wie weise ist also die Erde gerade dahin placiert, wohin sie vermöge ihrer Beschaffenschaffenheit paßt! Aber worin besteht diese Weisheit? Lediglich im Widerspruche, im Gegensatz zu der menschlichen Thorheit, welche willkürlich in Gedanken die Erde an einen andern Ort stellt, als sie in der Wirklichkeit hat. Wenn Du erst auseinander reißest, was in der Natur unzertrennlich ist, wie der astronomische Standpunkt eines Weltkörpers und seine physikalische Beschaffenheit, so muß Dir natürlich hintendrein die Einheit in der Natur als Zweckmäßigkeit, die Notwendigkeit als Plan, der wirkliche, notwendige, mit seinem Wesen identische Ort eines Weltkörpers im Gegensatze zu dem unpassenden, den Du gedacht und gewählt hast, als der vernünftige, richtig ausgedachte, mit Weisheit ausgewählte Ort erscheinen.

„Wenn der Schnee eine schwarze Farbe hätte, oder die letztere in den Polarländern vorherrschte ... so wären die gesamten Polargegenden der Erde eine mit organischem Leben unverträgliche, finstere Einöde ... So giebt die Anordnung der Farben der Körper ... einen der schönsten Beweise für die zweckmäßige Einrichtung der Welt.“ Ja wohl, wenn der Mensch nicht Schwarz aus Weiß machte, wenn nicht die menschliche Thorheit mit der Natur nach Belieben schaltete, so waltete auch keine göttliche Weisheit über der Natur.

„Wer hat dem Vogel gesagt, daß er nur seinen Schwanz zu erheben, wann er niederfliegen, oder ihn niederzudrücken braucht, wann er höher steigen will? Der muß völlig blind sein, welcher beim Fluge der Vögel keine höhere Weisheit gewahrt, die statt ihrer gedacht hat.“ Allerdings muß er blind sein, aber nicht für die Natur, sondern für den Menschen, der sein Wesen zum Urbild der Natur, die Verstandeskraft zur Urkraft erhebt, der von der Einsicht in die Mechanik des Fliegens den Flug der Vögel abhängig, seine von der Natur abstrahierten Begriffe zu Gesetzen macht, welche die Vögel im Fluge anwenden, wie der Reiter die Regeln der Reitkunst, der Schwimmer die Regeln der Schwimmkunst, nur mit dem Unterschied, daß den Vögeln die Anwendung der Fliegkunst eine angeborene, angeschaffene ist. Allein der Flug der Vögel beruht auf keiner Kunst. Kunst ist nur dort, wo auch das Gegenteil der Kunst ist, wo ein Organ eine Verrichtung ausübt, die nicht unmittelbar, nicht notwendig mit demselben verbunden ist, nicht sein Wesen erschöpft, nur eine besondere ist neben vielen anderen wirklichen oder möglichen Verrichtungen desselben Organes. Der Vogel kann aber nicht anders fliegen, als er fliegt, und nicht auch nicht fliegen; er muß fliegen. Das Tier kann immer nur dieses Einzige, was es kann, weil in dieser einen Verrichtung sein ganzes Vermögen erschöpft, diese eine Verrichtung mit seinem Wesen selbst identisch ist. Wenn Du daher die Handlungen und Verrichtungen der Tiere, namentlich der niederen, mit sogenannten Kunsttrieben begabten, nicht ohne Voraussetzung eines Verstandes, der statt ihrer gedacht hat, Dir erklären kannst, so kommt das nur daher, daß Du denkst, die Gegenstände ihrer Thätigkeit seien ihnen so Gegenstand, wie sie Gegenstand Deines Bewußtseins und Verstandes sind. Denkst Du einmal die Werke der Tiere als Kunstwerke, als willkürliche Werke, so mußt Du natürlich auch den Verstand als ihre Ursache denken, denn ein Kunstwerk setzt Auswahl, Absicht, Verstand voraus, und folglich, da Dir zugleich die Erfahrung doch wieder zeigt, daß die Tiere selbst nicht

denken, ein anderes Wesen statt ihrer denken lassen*). „Wisset Ihr der Spinne Rat zu geben, wie sie die Fäden von einem Baume zum andern, von einer Spitze des Hauses zur anderen, von einer Höhe diesseits des Wassers zu einer andern jenseits des Wassers hinüberbringen und anheften soll?“ Nimmermehr; aber glaubst Du denn, daß hier Rat von nöten, daß die Spinne in derselben Lage sich befindet, in der Du Dich befändest, wenn Du diese Aufgabe aus dem Kopfe lösen solltest, daß es für sie wie für Dich ein Diesseits und Jenseits giebt? Zwischen der Spinne und dem Gegenstand, woran sie die Fäden ihres Netzes befestigt, ist ein so notwendiger Zusammenhang, als zwischen Deinen Knochen und Muskeln; denn der Gegenstand außer ihr ist für sie nichts anderes als der Anhaltepunkt ihres Lebensfadens, die Stütze ihres Fangwerkzeuges. Sie sieht nicht, was Du siehst; alle die Trennungen, Unterschiede, Abstände, die oder wenigstens wie sie Dein Verstandesauge macht, existieren gar nicht für sie. Was daher für Dich ein unauflösliches theoretisches Problem ist, das thut die Spinne ohne Verstand und folglich ohne alle die Schwierigkeiten, die nur für Deinen Verstand existieren. „Wer hat den Blattläusen gesagt, daß sie im Herbst ihre Nahrung am Zweige, an der Knospe reichlicher finden als am Blatte? Wer hat ihnen den Weg zur Knospe zum Zweige bezeichnet? Für die Blattlaus, die auf dem Blatte geboren wurde, ist die Knospe nicht nur eine ferne, sondern auch völlig unbekannte Provinz. Ich bete den Schöpfer der Blattlaus und der Schildlaus an und schweige.“ Freilich mußt Du schweigen, wenn Du die Blatt- und Schildläuse zu Predigern des Theismus machst, wenn Du ihnen Deine Gedanken unterschiebst, denn

*) So ist überhaupt in allen Schlüssen von der Natur auf einen Gott die Prämisse, die Voraussetzung eine menschliche, kein Wunder, daß dann das Resultat ein menschliches oder menschenähnliches Wesen ist. Ist die Welt eine Maschine, so muß natürlich ein Baumeister derselben sein. Sind die Naturwesen so gleichgültig gegen einander, wie die menschlichen Individuen, die sich zu irgend einem willkürlichen Staatszweck, z B. zum Kriegsdienst nur durch eine höhere Gewalt verwenden und vereinigen lassen, so muß natürlich auch ein Regent, ein Gewalthaber, ein General en chef der Natur — ein „Kapitän der Wolken“ — sein, wenn sie nicht in „Anarchie“ sich auflösen soll. So macht der Mensch zuerst unbewußt die Natur zu einem menschlichen Werk, d. h. sein Wesen zum Grundwesen derselben, da er aber doch hernach oder zugleich den Unterschied gewahrt zwischen den Werken der Natur und den Werken der menschlichen Kunst, so erscheint ihm dieses sein eigenes Wesen als ein anderes, aber analoges, ähnliches. Alle Beweise vom Dasein Gottes haben daher nur logische oder vielmehr anthropologische Bedeutung, sintemal und alldieweil auch die logischen Formen Formen des menschlichen Wesens sind.

nur für die anthropomorphisierte Blattlaus ist die Knospe eine ferne und unbekannte Provinz, aber nicht für die Blattlaus an sich, welcher das Blatt nicht als Blatt, die Knospe nicht als Knospe, sondern nur als assimilierbarer, gleichsam chemisch verwandter Stoff Gegenstand ist. Es ist daher nur der Widerschein Deines Auges, der Dir die Natur als das Werk eines Auges erscheinen läßt, der Dich nötigt, die Fäden, die die Spinne aus ihrem Hintern hervorzieht, aus dem Kopfe eines denkenden Wesens abzuleiten. Die Natur ist Dir nur ein Schauspiel, ein Augenfest. Du glaubst daher, was Dein Auge entzückt, bewege und regiere auch die Natur; so machst Du das himmlische Licht, in dem sie Dir erscheint, zu dem himmlischen Wesen, das sie erschaffen, den Strahl des Auges zum Hebel der Natur, den Sehnerven zum Bewegungsnerven des Weltalls. Die Natur von einem weisen Schöpfer ableiten, heißt mit dem Blicke Kinder zeugen, mit dem Wohlgeruch der Speisen den Hunger stillen, mit dem Wohlklang der Töne Felsen bewegen. Wenn der Grönländer den Haifisch aus menschlichem Urin entspringen läßt, weil er in der Nase des Menschen nach Urin riecht, so ist diese zoologische Genesis ebenso begründet, als die kosmologische Genesis des Theisten, wenn er die Natur deswegen aus dem Verstande entspringen läßt, weil sie auf den Verstand des Menschen den Eindruck der Verständlichkeit und Absichtlichkeit macht. Wohl ist die Erscheinung der Natur für uns Vernunft, aber die Ursache dieser Erscheinung ist so wenig Vernunft, als die Ursache des Lichtes Licht ist.

Warum macht die Natur Mißgeburten? Weil ihr das Resultat einer Bildung nicht im voraus als Zweck Gegenstand ist. Warum z. B. sogenannte Katzenköpfe? Weil sie bei der Bildung des Hirns nicht an den Schädel denkt, nicht weiß, daß ihr zur Bedeckung desselben Knochensubstanz fehlt. Warum überzählige Glieder? Weil sie nicht zählt. Warum links, was in der Regel rechts, oder rechts, was in der Regel links liegt? Weil sie nicht weiß, was rechts oder links ist. Die Mißgeburten sind daher populäre, eben deswegen schon von den alten Atheisten und selbst solchen Theisten, welche die Natur von der Vormundschaft der Theologie emanzipierten, hervorgehobene Beweise, daß die Naturbildungen unvorhergesehene, unabsichtliche, unwillkürliche Produkte sind, denn alle Gründe, die man zur Erklärung der Mißbildungen anführt, selbst die der neuesten Naturforscher, daß sie nur Folgen von Krankheiten des Fötus sind, würden ja wegfallen, wenn mit der schöpferischen oder bildenden Macht der Natur zugleich Wille, Verstand, Voraussicht, Bewußtsein verbunden wäre. Aber obgleich die Natur nicht sieht, so ist sie deswegen doch nicht blind, obgleich sie

nicht lebt (im Sinne des menschlichen, überhaupt subjektiven, empfindenden Lebens), doch nicht tot, und ob sie gleich nicht nach Absichten bildet, so sind ihre Bildungen doch keine zufälligen; denn wo der Mensch die Natur als tot und blind, ihre Bildungen als zufällige bestimmt, da macht er sein (und zwar subjektives) Wesen zum Maß der Natur, da bestimmt er sie nur nach dem Gegensatz gegen sich, da bezeichnet er sie als ein mangelhaftes Wesen, weil sie nicht hat, was er hat. Die Natur wirkt und bildet überall, nur in und mit Zusammenhang — ein Zusammenhang, der für den Menschen Vernunft ist, denn überall, wo er Zusammenhang wahrnimmt, findet er Sinn, Denkstoff, „zureichenden Grund", System — nur aus und mit Notwendigkeit. Aber auch diese Notwendigkeit der Natur ist keine menschliche, d. h. keine logische, metaphysische oder mathematische, überhaupt keine abstrakte; denn die Naturwesen sind keine Gedankenwesen, keine logischen oder mathematischen Figuren, sondern wirkliche, sinnliche individuelle Wesen; sie ist eine sinnliche, darum exzentrische, exzeptionelle, irreguläre, infolge dieser Anomalien der Phantasie des Menschen selbst als Freiheit oder wenigstens als ein Produkt der Freiheit erscheinende Notwendigkeit. Die Natur ist überhaupt nur durch sich selbst zu fassen; sie ist das Wesen, dessen „Begriff von keinem andern Wesen abhängt"; sie ist es allein, bei der der Unterschied zwischen dem, was ein Ding an sich und dem, was es für uns ist, gültig ist, sie allein, an die kein „menschlicher Maßstab" angelegt werden darf und kann, ob wir gleich ihre Erscheinungen mit analogen menschlichen Erscheinungen vergleichen und bezeichnen, um sie uns verständlich zu machen, überhaupt menschliche Ausdrücke und Begriffe, wie Ordnung, Zweck, Gesetz, auf sie anwenden, und in Gemäßheit der Natur unserer Sprache, die nur auf den subjektiven Schein der Dinge gegründet ist, auf sie anwenden müssen.

Die religiöse Bewunderung der göttlichen Weisheit in der Natur ist nur ein Moment der Begeisterung; sie bezieht sich nur auf die Mittel, aber erlischt in der Reflexion auf die Zwecke der Natur. Wie wunderbar ist das Netz der Spinne, wie wunderbar der Trichter des Ameisenlöwen im Sande! Aber worauf zwecken diese weisen Anstalten ab? Auf die Ernährung — ein Zweck, den der Mensch an sich zu einem bloßen Mittel herabsetzt. „Andere," sagte Sokrates — diese Anderen sind aber die Tiere und tierischen Menschen — „leben, um zu essen, ich aber esse, um zu leben." Wie prächtig ist die Blume, wie bewundernswürdig ihr Bau! Aber wozu dient dieser Bau, diese Pracht? Nur zur Verherrlichung und Beschützung der Geschlechts-

organe, welche der Mensch an sich aus Scham verbirgt oder gar aus Religionseifer verstümmelt. „Der Schöpfer der Blatt- und Schildläuse", den der Naturforscher, der Theoretiker anbetet und bewundert, der nur das natürliche Leben zu seinem Zwecke hat, ist daher nicht der Gott und Schöpfer im Sinne der Religion. Nein! Nur der Schöpfer des Menschen erst, und zwar des Menschen, wie er sich von der Natur unterscheidet, über die Natur sich erhebt, der Schöpfer, in welchem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst besitzt, in welchem er die seine Natur im Unterschiede von der äußeren Natur begründenden Eigenschaften und zwar so, wie er sie sich in der Religion vorstellt, repräsentiert findet, ist der Gott und Schöpfer, wie er Gegenstand der Religion. „Das Wasser," sagt Luther, „so in der Taufe geschöpft und über das Kind gegossen wird, ist auch Wasser, nicht des Schöpfers, sondern Gottes des Heilandes." Das natürliche Wasser habe ich mit den Tieren und Pflanzen gemein, aber nicht das Taufwasser; jenes amalgiert mich mit, dieses unterscheidet mich von den übrigen Naturwesen. Gegenstand der Religion ist aber nicht das natürliche, sondern das Taufwasser; folglich ist auch nicht der Schöpfer oder Urheber des Natur-, sondern des Taufwassers Gegenstand der Religion. Der Schöpfer des natürlichen Wassers ist notwendig selbst ein natürliches, also kein religiöses, d. i. übernatürliches Wesen. Das Wasser ist ein den Sinnen gegenständliches, sichtbares Wesen, dessen Eigenschaften und Wirkungen uns daher auf keine übersinnliche Ursache führen; aber das Taufwasser ist nicht den „fleischlichen Augen" Gegenstand, es ist ein geistliches, unsichtbares, übersinnliches, d. i. nur für den Glauben vorhandenes, nur in der Vorstellung, in der Einbildungskraft existierendes und wirksames Wesen — ein Wesen, daß zu seiner Ursache also auch ein geistliches, nur im Glauben, in der Einbildung existierendes Wesen erfordert. Das natürliche Wasser reinigt mich nur von meinen leiblichen, aber das Taufwasser von meinen moralischen Flecken und Übeln; jenes löscht meinen Durst nur nach diesem zeitlichen, vergänglichen Leben, aber dieses befriedigt mein Verlangen nach dem ewigen Leben; jenes hat nur begrenzte, bestimmte, endliche Wirkungen, aber dieses unendliche, allmächtige Wirkungen — Wirkungen, die über die Natur des Wassers hinausgehen, Wirkungen also, welche das an keine Schranke der Natur gebundene Wesen des göttlichen Wesens, das an keine Schranke der Erfahrung und Vernunft gebundene, das unbeschränkte Wesen des menschlichen Glaubens- und Einbildungsvermögens vergegenwärtigen und vergegenständlichen. Aber ist denn nicht auch der Schöpfer des Taufwassers der des natürlichen Wassers? Wie ver-

hält sich also dieser zu dem Schöpfer der Natur? Gerade so, wie sich das Taufwasser zum Naturwasser verhält; jenes kann nicht sein, wenn dieses nicht ist; dieses ist seine Bedingung, sein Mittel. So ist der Schöpfer der Natur nur die Bedingung für den Schöpfer des Menschen. Wer das natürliche Wasser nicht in seiner Hand hat, wie kann der übernatürliche Wirkungen mit demselben verbinden? Wie kann der das ewige Leben geben, der nicht über das zeitliche Leben gebietet? Wie der meinen zu Staub verfallenen Leib wiederherstellen, dem nicht die Elemente der Natur gehorchen? Aber wer ist Herr und Gebieter der Natur, außer der die Macht und die Kraft hatte, sie bloß durch seinen Willen aus nichts hervorzubringen? Wer daher die Verknüpfung des übernatürlichen Wesens der Taufe mit dem natürlichen Wasser für einen unsinnigen Widerspruch erklärt, der erkläre auch die Verknüpfung des übernatürlichen Wesens des Schöpfers mit der Natur für einen solchen; denn zwischen den Wirkungen des Tauf- und des gemeinen Wassers ist eben so viel oder so wenig Zusammenhang, als zwischen dem übernatürlichen Schöpfer und der so natürlichen Natur. Der Schöpfer entspringt aus derselben Quelle, aus welcher das übernatürliche wunderbare Taufwasser hervorquillt. In dem Taufwasser hast Du nur das Wesen des Schöpfers, das Wesen Gottes in einem sinnlichen Beispiel vor Augen. Wie kannst Du also das Wunder der Taufe und andere Wunder verwerfen, wenn Du das Wesen des Schöpfers, d. h. das Wesen des Wunders stehen läßt? Mit anderen Worten: wie die kleinen Wunder verwerfen, wenn Du das große Wunder der Schöpfung annimmst? Doch freilich, es geht in der Welt der Theologie gerade so zu, wie in der Welt der Politik: die kleinen Diebe hängt man, die großen läßt man laufen.

Die Vorsehung, die sich in der natürlichen Ordnung, Zweck- und Gesetzmäßigkeit ausspricht, ist nicht die Vorsehung der Religion. Diese beruht auf Freiheit, jene auf Notwendigkeit, diese ist unbeschränkt und unbedingt, jene beschränkt, abhängig von tausenderlei Bedingungen, diese ist eine spezielle, individuelle, jene erstreckt sich nur auf das Ganze, die Gattung, aber das Einzelne, das Individuum überläßt sie dem Zufall. „Viele (Viele? Alle, welchen Gott mehr als der mathematische, fingierte Anfangspunkt der Natur war)," sagt ein theistischer Naturforscher, „haben sich die Erhaltung der Welt, auch insonderheit der Menschen, als unmittelbar, als speziell vorgestellt, als regiere Gott die Handlungen aller Geschöpfe, lenke sie nach seinem Wohlgefallen... Wir können aber diese spezielle Regierung und Aufsicht über die Handlungen der Menschen und übrigen Geschöpfe nach der Betrachtung der

Naturgesetze unmöglich annehmen . . . Wir erkennen dieses aus der geringsten Sorgfalt der Natur für die einzelnen Glieder*). Tausende derselben werden bei dem Reichtum der Natur ohne Bedenken, ohne Reue aufgeopfert . . . Selbst bei den Menschen geht es auf dieselbige Art. Nicht die Hälfte des menschlichen Geschlechtes erreicht das zweite Jahr ihres Alters, sondern sie sterben, fast ohne gewußt zu haben, daß sie jemalen gelebt. Wir erkennen eben dieses aus den Unglücksfällen und Verdrießlichkeiten aller Menschen, sowohl guten als bösen, welches alles nicht wohl mit der speziellen Erhaltung oder Mitwirkung des Schöpfers bestehen kann." Allein eine Regierung, eine Vorsehung, die keine spezielle ist, entspricht nicht dem Zweck, dem Wesen, dem Begriff einer Vorsehung; denn die Vorsehung soll den Zufall aufheben, aber diesen läßt eben eine nur allgemeine Vorsehung bestehen, und ist daher soviel, als gar keine Vorsehung. So ist es z. B. ein „Gesetz der göttlichen Ordnung" in der Natur, d. h. eine Folge natürlicher Ursachen, daß je nach der Zahl der Jahre auch der Tod der Menschen in bestimmten Zahlen erfolgt, daß z. B. im ersten Jahre ein Kind von 3 bis 4 Kindern, im fünften Jahre eins von 25, im siebenten eins von 50, im zehnten eins von 100 stirbt, aber gleichwohl ist es zufällig, nicht durch dieses Gesetz bestimmt, von anderen zufälligen Gründen abhängig, daß gerade dieses eine Kind stirbt, diese drei oder vier anderen Kinder aber am Leben bleiben. So ist der „Ehestand eine Ordnung Gottes", ein Gesetz der natürlichen Vorsehung zur Vermehrung des Menschengeschlechtes, folglich für mich eine Pflicht. Aber ob ich diese heiraten soll, ob diese nicht vielleicht infolge eines zufälligen organischen Fehlers untauglich oder unfruchtbar ist, darüber sagt sie mir nichts. Aber eben deswegen, weil mich gerade in der Anwendung des Gesetzes auf den bestimmten einzelnen Fall, gerade in dem kritischen Moment der Entscheidung, in dem Drange der Not die natürliche

*) Die Natur „sorgt" übrigens ebensowenig für die Gattung oder Art. Die Art erhält sich aus dem natürlichen Grunde, weil die Art nichts anderes ist, als der Inbegriff der durch die Begattung sich fortpflanzenden, vervielfältigenden Individuen. Den zufälligen zerstörenden Einflüssen, denen das einzelne Individuum ausgesetzt ist, entgehen daher die anderen. Die Vielheit erhält. Aber gleichwohl oder vielmehr aus denselben Gründen, aus welchen das einzelne Individuum zu Grunde geht, sterben auch selbst Arten aus. So ist die Dronte verschwunden, so der irische Riesenhirsch, so verschwinden noch jetzt viele Tierarten infolge der Nachstellungen der Menschen und der sich immer weiter ausbreitenden Kultur aus Gegenden, wo sie einst oder vor kurzem noch in großer Menge vorhanden waren, wie z. B. die Seehunde aus den Süd- und Schottlands Inseln, und werden mit der Zeit gänzlich von der Erde verschwinden.

Vorsehung, die in Wahrheit nichts anderes ist, als die Natur selbst, im Stiche läßt, so appelliere ich von ihr an eine höhere Instanz, an die übernatürliche Vorsehung der Götter, deren Auge gerade da auf mich leuchtet, wo das Licht der Natur ausgeht, deren Regiment gerade da beginnt, wo das Regiment der natürlichen Vorsehung zu Ende ist. Die Götter wissen und sagen mir, sie bestimmen, was die Natur im Dunkel der Unbestimmtheit läßt, dem Zufall preisgiebt. Das Gebiet des sowohl im gewöhnlichen, als philosophischen Sinne Zufälligen, „Positiven", Individuellen, Unvoraussichtlichen, Unberechenbaren ist das Gebiet der Götter, das Gebiet der religiösen Vorsehung. Und das Orakel nnd Gebet sind die religiösen Weisen, wie der Mensch das Zufällige, Dunkle, Ungewisse zu einem Gegenstande der Vorsehung, der Gewißheit oder doch der Zuversicht macht.*).

Der Streit der medizinischen und philosophischen Fakultät**).

Es verrät einen höchst beschränkten Gesichtskreis, wenn man den Streit zwischen Spiritualismus und Materialismus nur zu einem Streite der philosophischen Fakultät macht. Und doch liefert selbst für diejenigen, die sich nur für die Philosophie interessieren, die Geschichte der neueren Philosophie in dem Gegensatz von Sömmering „über das Organ der Seele" und Kants Antwortschreiben darauf ein sehr naheliegendes Beispiel zur Warnung, daß man bei diesem Streite nicht innerhalb der Mauern der Philosophie im engeren Sinne stehen bleiben dürfe, um sich von vornherein zu orientieren und zu erkennen, daß dieser Streit ein Streit zwischen verschiedenen Fakultäten des Menschen — ein Streit zwischen der medizinischen und philosophischen Fakultät ist, daß der Materialismus, welchen beschränkte Schulphilosophen als eine Mißgeburt der neuesten Zeit betrachten und bereits „totgeschlagen" zu haben wähnen, schon so lange auf Erden existiert und existieren wird, als es Patienten und Ärzte gab und geben wird, daß daher, wer die Leiden der Menschheit ins Auge und Herz faßt, notwendig zum Materialisten wird, wenigstens so lange er auf Erden weilt, denn nur im Himmel der Religion ist der Materialismus der

*) Man vergleiche hierüber Sokrates' Äußerungen bei Xenophon in betreff der Orakel.

**) Aus: „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit. Vom Standpunkt der Anthropologie." (1866.)

Leiden und Beschwerden, wenn auch nicht der Freuden und Genüsse aufgehoben.

So lange ein Organ gesund ist, so geht seine Verrichtung so leicht, so lustig vor sich, daß der Mensch das Organ derselben gar nicht fühlt, und folglich gar nicht weiß, daß sie von organischen Bedingungen abhängig ist; er fühlt keinen Widerspruch und Widerstand, er hält daher im Genusse dieser ungehemmten Thätigkeit dieselbe für eine unbedingte, an nichts gebundene, reine Thätigkeit, Actus purus. Der Philosoph als solcher hat zu seiner Voraussetzung, seinem Standpunkt das Denkorgan in diesem gesunden, normalen Zustand — das glückliche Denken, das Denken, das von keinen organischen Leiden unterbrochen, nur an seinen Gegenstand, oder wenn auch an sich, nur an sich in diesem seinem leidlosen Zustande denkt. Wird der Mensch in dieser Thätigkeit von seinem Leibe unterbrochen, so geschieht es in der Regel nicht vom Denkorgan, sondern von anderen Leibesorganen, die ihm wider Willen den Zusammenhang seines Denkens mit dem Leibe in Erinnerung bringen, den Leib daher in seinen Augen zu einem denkfeindlichen, geistwidrigen Ballast des Menschen machen. Der Philosoph als solcher sondert sich ab — und muß sich, wenigstens während des Denkens absondern — von allen unmittelbar materiellen, sinnlichen Beschäftigungen und Vergnügungen; er hat es nur mit dem von den Sinnen abgezogenen Denken zu thun; er macht daher das Denkende zu einem abstrakten, vom Leibe, von der Materie getrennten Wesen — *ὁ νοῦς χωριστὸς* — das, was das Denken für ihn ist, eine organlose Thätigkeit, zu seinem Wesen an sich.

Die für den Philosophen oder Psychologen immateriellen, für sich selbst gedachten und betrachteten Geistesthätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenständen der Pathologie; für ihn gehören, ganz abgesehen von den eigentlichen Geisteskrankheiten, die geistigen Zustände, — die Zustände des Gemütes, der Urteilskraft, des Bewußtseins, des Gedächtnisses ebensogut, wie die rein körperlichen, zu den Kennzeichen der Krankheiten, wie schon Hippokrates im dreiunddreißigsten Aphorismos des zweiten Buches bemerkt; für ihn giebt es keinen vom Körper abgesonderten und unabhängigen Geist; für ihn ist vielmehr der Geist ein ebenso wie der Körper Leiden und Krankheiten ausgesetztes Wesen — *ἡ γνώμη νοσέει*, mens aegrotat, sagt Hippokrates im sechsten Aphorismos desselben Buches. Für ihn ist das Subjekt, das Grundwesen des Empfindens und Denkens kein Eins, kein einfaches, sondern mehrfaches, zusammengesetztes Wesen; denn wenn der Mensch, sagt Hippokrates bei Galenus, Eins wäre, so würde er niemals Schmerz

empfinden; denn woher sollte der Schmerz in diesem Falle entspringen? „Da wir nun aber Schmerzen haben," sagt Galen, den Ausspruch des Hippokrates weiter ausführend — wider die materialistischen Atomisten, aber der Satz ist ebenso gegen die psychologischen oder spiritualistischen Atomisten giltig — „so ist offenbar, daß unsere Substanz weder einfach, noch einförmig ist." Kurz, für den abstrakten Denker, welcher sich nur um das kümmert, was er denkt und wie er denkt, ob logisch richtig oder unrichtig, aber nicht um das, womit er denkt, ist das Denken ein hirnloser Akt, für den Arzt aber eine Thätigkeit des Hirns. Aristoteles, obwohl selbst großer Beobachter und Entdecker selbst in der Anatomie, und Galenus, der ebensoweit und so lange die Geister auf dem Gebiete der Medizin beherrscht hat, als jener auf dem Gebiete der Philosophie, sind die klassischen Repräsentanten dieses Unterschiedes oder — übrigens keineswegs unvereinbaren — Gegensatzes zwischen Philosophie und Medizin. Nach Aristoteles ist das Hirn das blutloseste und kälteste Eingeweide des Körpers und hat daher keine andere Bestimmung, als die Hitze des Herzens, welches der Sitz und Ursprung des Lebens, der Empfindung und Bewegung, zu mäßigen, weswegen der Mensch, weil er das heißeste und blutreichste Herz hat, auch das größte Hirn im Verhältnis zur Größe seines Körpers hat. Der berühmte arabische Arzt und Philosoph Avicenna half sich mit der Unterscheidung, daß nach Aristoteles wohl im Herzen die Sinneskraft wurzele, im Hirn aber sich offenbare; der berühmte spanische Arzt Vallesius in seiner Schrift der medizinischen und philosophischen Kontroversen dagegen widerlegt ihn: Aristoteles schreibe dem Hirn keine solche Verrichtung zu, es fehle nicht viel, so gebe er ihm nur die Bedeutung eines Exkrements, wie das siebente Kapitel des zweiten Buches von den Gliedern der Tiere beweise. Nach Galen aber ist das Hirn der Ursprung aller Empfindung und willkürlichen Bewegung, der Sammelpunkt aller Sinne, aller Vorstellungen und Begriffe, der Sitz der Vernunft, das Organ des Denkens; Hirnverletzung, Hirnleiden überhaupt sind daher die Ursache von Geisteskrankheiten, von Seelenleiden.

Sehr interessant ist, wie sich der seinerzeit so berühmte, schon früher erwähnte Kaspar Hofmann in seinen medizinischen Institutionen über das Verhältnis der Medizin zur Philosophie ausspricht. „Galen sagt immer: das richtige Maßverhältnis oder die gehörige Mischung und Beschaffenheit (temperamentum) des Körpers ist die Seele, verstehe: die medizinische. Er stellt die Frage an Plato: „wenn die vernünftige Seele unsterblich ist, warum wird sie dann vom Körper getrennt, wenn die gehörige Mischung und Beschaffenheit des Hirns auf-

gehoben wird?" Ich antworte für den Plato: weil sie eine in die Materie versenkte Form ist, welche, so lange das Leben dauert, so lange den Körper zu ihrem Instrument braucht. Daher nennt der Arzt καταχρησικῶς (uneigentlich) die Seele die gehörige Mischung, nicht als wenn die Seele es wirklich wäre, sondern weil, wenn jene erhalten wird, auch die Seele erhalten wird; denn diese, weil sie unveränderlich, entgeht der Natur des Mediziners. Und das ist es, was so oft der hochberühmte Scherb sagte: in den vermischten Dingen ist die Form nichts anderes, als die richtige Mischung. Weil aber der Arzt nicht über das Gemischte hinausgeht, sondern mit der Erhaltung der Mischung die Seele erhält, was ist es denn für ein Verbrechen wenn er die Seele die gehörige Mischung nennt — nennt, sage ich, als Arzt, nicht als Philosoph?" „Ich habe gelehrt," sagt er an einer anderen Stelle, „daß die medizinische Seele (anima medica) eine ganz andere ist, als die aristotelische, ja, wenn wir die Wahrheit lieben: „dem Arzt als Arzt ist die Seele unbekannt"; anderswo: „der Arzt als Arzt weiß nichts von der Seele" (ignorat animam). „Aber es ist nicht erlaubt, kann man mir einwenden, anders als Mediziner, anders als Philosoph zu reden, folglich zu behaupten, eine andere sei die philosophische Wahrheit, eine andere die medizinische. Ich aber antworte darauf: es ist erlaubt und wird immer erlaubt sein, denn dies verlangt die Weise, der Charakter der Wissenschaft. Und dies bestätige ich mit einer Stelle des berühmten Sennert, wo er lehrt, daß anders der Arzt, anders der Philosoph die Seelenkräfte betrachtet, denn dieser will wissen, jener handeln. Der Arzt betrachtet daher nicht sowohl die Seelenkräfte, welche verletzt werden, als vielmehr die Werkzeuge, womit sie ihre Verrichtungen ausüben. Sie üben sie aber aus, setze ich hinzu, hauptsächlich durch ihre gehörige Mischung und Beschaffenheit." Alter Kaspar! Es lastet zwar ein unverzeihlicher Makel auf deinem Namen und Gewissen; du hast aus verstockter Anhänglichkeit an das Alte, aus dünkelhafter Autoritätsgläubigkeit selbst dem Zeugnis deiner Sinne widersprochen, als dir der geniale Harvey seine Entdeckung vom Kreislauf des Blutes zu Altdorf ad oculos demonstrierte; aber hier hast du eine wenn auch nicht neue, doch heute noch, nur mit einigen Einschränkungen giltige Wahrheit ausgesprochen, hier bewiesen, daß du nicht zu den rohen, plumpen Köpfen gehörst, die nicht zu unterscheiden vermögen zwischen den verschiedenen, nicht nur der Zeit nach, sondern auch an und für sich durch die Natur der Sache verschiedenen Standpunkten, auf welchen ein und derselbe Mensch von einer und derselben Sache handelt und spricht, und es daher nicht

begreifen, daß man als Physiker oder Arzt — denn „beide betrachten ihre Gegenstände mit der Materie", cum materia, „die Seele, inwiefern sie versenkt ist in die Materie, ohne welche keine Thätigkeit geschieht" — Materialist, als Philosoph, als Denker überhaupt oder schlechtweg Idealist sein kann, wenn auch nicht in der von Kaspar Hofmann angegebenen Weise. Es ist ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerspruch, von der Seele an sich als Philosoph zu verleugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte, aber wohl verträgt es sich mit der Wahrheit, wenn ich von der subjektiven, von der philosophischen Seele verneine, was ich von der objektiven, der medizinischen gelten lasse.

Die philosophische Seele fragt: Was ist Gott? Was das Recht? Was der Geist, das Denken? Aber das Denken eben, das mit diesen Fragen sich beschäftigt, das sein Wissen nur nach dem Wesen seines Gegenstandes bestimmt, das sich nur als Erkenntnismittel und Erkenntnisakt Gegenstand ist, sich selbst daher als ein unorganischer Akt erscheint. „Die Physiologie," sagte ich im Jahre 1838 in der Beurteilung einer materialistischen Schrift, „für sich selbst weiß nichts vom Geiste, ja der Geist ist für sie nichts, weil seinerseits der Geist das Nichts der Physiologie ist. Das Denken ist nur durch sich selbst bestimmt und bestimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar . . . daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt." Ich unterschreibe noch heute diese Worte: der Geist ist das Nichts der Physiologie, aber mit dem Zusatze: für sich oder für mich, den im Akte der Geistesthätigkeit von der Physiologie nichts wissenden und auch nichts wissen wollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geistesstörung und Gedankenhemmung kommt im Denken die Physiologie desselben mir zu Bewußtsein: „Die Seele ist vielmehr da, wo sie liebt, als wo sie lebt", plus ibi est, ubi amat, quam ubi animat. So ist sie auch vielmehr in dem was sie denkt, als womit sie denkt. Denken heißt in Gedanken sein, abwesend sein, außer dem Leibe sein — aber wohlgemerkt! nur in Gedanken — gleichwie auch im Sehen in die Ferne ich mich außer meinem hier befindlichen Körper — aber wohlgemerkt! nur optisch — in den Gegenstand meiner Augenweide versetze. So wenig das Auge sehen könnte, wenn im Sehakt die Körper sichtbar und fühlbar wären, welche erst vermittels der Anatomie und Physiologie Gegenstand des Bewußtseins werden, so wenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organischen Gründe und Bedingungen desselben Gegenstand des Bewußtseins wären, wenn nicht vielmehr sich der Mensch der Wirkung ohne

Ursache, der Kraft ohne Stoff, der Verrichtung ohne Organ, des Denkens also ohne Hirn bewußt werden könnte. Ich denke, also bin ich, sagt die philosophische Seele, ich denke mich aber ohne Leib, also bin ich ohne Leib. Aber, wie gesagt, nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit, denn das ich bin ohne Leib heißt nichts anderes, als ich denke nicht an den Leib; ich bin so sehr in Gedanken, daß ich nichts von meinem Körper weiß, auch nichts zu wissen brauche; denn wie das Auge da ist, nicht um in sich hinein, sondern außer sich heraus zu schauen, so ist auch das Hirn da, nicht um an sich, sondern an anderes, an Gegenständliches zu denken. Das Organ verliert, vergißt, verläugnet sich in dem Opus fervet seiner Thätigkeit, die Thätigkeit in ihrem Gegenstande. Die philosophische Seele hat also Recht, wenn sie sagt: Cogito ergo sum, scilicet Philosophus, ich denke also bin ich, nämlich Philosoph oder res cogitans, denkendes Wesen, aber sie hat Unrecht, wenn sie vom Denken unmittelbar auf das Sein, das wirkliche Sein schließt, wenn sie die Logik auch zur Physik der Seele macht oder vielmehr an deren Stelle setzt, wenn sie, weil der Philosoph mit dem Denken beginnt, nichts als das Denken für sich voraussetzt, das Denken an und für sich zu einer nichts voraussetzenden Thätigkeit macht und dadurch in den schneidendsten Widerspruch mit der medizinischen, insbesondere pathologischen Fakultät des Menschen setzt.

„Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen schweift und in der Abstraktionswelt die wirkliche verträumt, jagt der Hunger aus seinem intellektuellen Schlummer empor; den Physiker, der die Mechanik des Sonnensystemes zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelstich zu seiner mütterlichen Erde zurück; den Philosophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch seine baufällige Hütte streicht, zu sich selbst zurück und lehrt ihn, daß er das unselige Mittelding von Vieh und Engel ist." So spricht der Dichter und Denker Schiller als „Kandidat der Medizin".

Die Medizin, die Pathologie vor allem ist die Heimat und Quelle des Materialismus. Und diese Quelle kann leider nicht durch philosophische Gründe verstopft werden; denn so lange noch die Menschen leiden, wenn auch nur Hunger und Durst, und diese Leiden nicht durch idealistische Machtsprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategorische Imperative geheilt werden können, so lange werden sie auch, wenn auch wider Wissen und Willen, Materialisten sein. Die Medizin ist aber nicht die Quelle und Residenz des extravaganten und tran-

scendenten, des über den Menschen hinausschweifenden, sondern des immanenten, im und beim Menschen stehenbleibenden Materialismus. Aber gerade dieser ist der Archimedische Standpunkt in dem Streite zwischen Materialismus und Spiritualismus, denn es handelt sich hier in letzter Instanz nicht um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit der Materie, sondern um die Teilbarkeit oder Unteilbarkeit des Menschen, nicht um das Sein oder Nichtsein Gottes, sondern das Sein oder Nichtsein des Menschen, nicht um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, sondern um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menschen, nicht um die außer dem Menschen in Himmel und Erde zerstreute und ausgedehnte, sondern um die in den menschlichen Hirnschädel zusammengepreßte Materie. Kurz, es handelt sich in diesem Streite, wenn er nicht kopflos geführt werden soll, nur um den Kopf des Menschen. Er allein ist, wie der Ursprung, so das Ziel und Ende dieses Streites. Sind wir einmal mit der merkwürdigsten und schwierigsten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, so werden wir es bald auch mit den anderen Materien, mit der Materie überhaupt sein. „Das Altertum," sagt vortrefflich der Engländer Thomas Willis, ein Mediziner des siebenzehnten Jahrhunderts, in der Vorrede zu seiner „Anatomie des Hirns", „hat ein richtiges Vorgefühl gehabt, wenn es sagte, daß die Minerva aus dem vom Vulkan mit den Messern der Hebammenkunst geöffneten Gehirn entsprungen sei. Denn entweder auf diesem Wege, nämlich durch Tod und Wunden und gleichsam durch den Kaiserschnitt wird die Wahrheit ans Licht springen oder ewig verborgen bleiben." Aber gleichwohl sagt uns die Anatomie nur die tote und eben deswegen nicht die ganze volle Wahrheit. Die Wissenschaft kann nun und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder ersetzen. Leben, Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales und Geniales, Unkopierbares, Unersetzliches, Unveräußerliches — ist in Wahrheit das nur durch sich selbst erkennbare, aber nicht mystifizierte, nicht travestierte Absolute der spekulativen Philosophen und Theologen.

Das Wesen des Spiritualismus.*)

Die dem Materialismus entgegengesetzte Lehre, der Spiritualismus, wenigstens der geschichtliche, denkwürdige, der sozusagen klassische,

*) „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit." (1866.)

der nicht, so weit dies überhaupt möglich ist, mit fremdartigen Bestandteilen vermischte Spiritualismus, wie der charakterlose Spiritualismus der Gegenwart, ist die Lehre, daß die geistige Thätigkeit des Menschen, das Denken und Wollen, nach Vielen selbst auch das Empfinden in einem vom Körper desselben wesentlich unterschiedenen und unabhängigen, also, weil der Körper ausgedehnt, sichtbar, kurz sinnlich und materiell ist, nicht sinnlichen, nicht materiellen, darum Geist (Spiritus) oder auch Seele genannten Wesen seinen Grund habe.

Daß der Geist oder die Seele — zum Unterschiede von der tierischen Seele auch die vernünftige Seele genannt — nicht bloß ein vom Körper unterschiedenes, sondern auch unabhängiges Wesen, d. h. ohne den Körper sein und wirken kann, das ist eine notwendige Folge ihrer Unkörperlichkeit und Immaterialität und daher ausdrückliche, charakteristische, sein Wesen kennzeichnende Behauptung des Spiritualismus. So sagt Plato im Phädon: „die Seelen waren schon eher, als sie in Menschengestalt waren, ohne Körper und hatten Verstand oder Einsicht.“ „Wenn die Seele den Körper gebraucht, um etwas zu betrachten, sei es vermittels des Sehens oder irgend eines anderen Sinnes (denn vermittels des Körpers heißt eben vermittels der Sinne etwas betrachten), so wird sie von dem Körper in das Veränderliche hineingezogen; wenn aber sie selbst für sich etwas betrachtet, dann begiebt sie sich in das Reine und Immerseiende und Unveränderliche.“ Die Seele für sich selbst ist aber bei Plato soviel als: die Seele nicht mit dem Körper oder ohne den Körper, wie er denn ausdrücklich z. B. im neunten Kapitel das vom Körper getrennte oder befreite Sein der Seele mit ihrem „Fürsichselbstsein“ identifiziert. So sagt Cartesius in der sechsten Meditation: „Es ist gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich unterschieden bin und ohne ihn existieren kann,“ in der vierten Antwort auf seine Gegner: „man muß nicht glauben, daß die Denkkraft so an das körperliche Organ gebunden sei, daß sie nicht ohne dasselbe existieren könne.“ Antilucretius im fünften Gesang: „der Geist ist mit dem Körper verbunden, aber er kann ohne den Körper leben.“ B. Bekker in seiner bezauberten Welt: „die Seele kann auch ohne den Körper bestehen, weil sie ohne ihn wirkt oder thätig ist.“ A. Heereboord, ein holländischer Professor der Philosophie, in seinem ethischen Kollegium: „die vernünftige Seele hängt nicht vom Körper ab, weder indem sie entsteht, noch indem sie ist, noch indem sie wirkt,“ in seinem physischen Kollegium: „die vernünftige Seele kann außer dem Körper existieren und kann wirken unabhängig vom Körper, widrigenfalls hinge sie von der Materie ab, aber sie ist ja immateriell ebenso in betreff

ihrer Entstehung, als in betreff ihres Seins und Wirkens." Baronius, ein englischer Philosoph, in seiner „Philosophie, die Magd der Theologie": „die menschliche Seele existiert und wirkt nach dem Tode des Menschen außer der Materie, also hängt sie nicht von der Materie ab. Die Form oder Seele des Tieres kann zwar ebensowenig ohne ihre Materie, d. h. ihren Körper existieren, als ohne ihn empfinden oder begehren. Aber die menschliche Seele existiert nicht nur nach dem Tode außer der Materie (extra materiam), sondern sie wirkt auch außer derselben in der Thätigkeit des Erkennens und Wollens." Gassendi in seinen Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes L.: „der Geist oder der Verstand, die Wurzel des Willens, ist immateriell oder unkörperlich und ohne Organ (inorganicus), nicht vermischt mit der Materie, sondern von ihr frei. Und dies ist so sehr der bloßen natürlichen Vernunft bekannt, daß, um von den übrigen Philosophen zu schweigen, es sowohl Anaxagoras behauptet, als Aristoteles bestätigt hat." Aristoteles, dessen Lehre übrigens in diesem Punkt trotz aller Kommentatoren höchst dunkel ist, behauptet nämlich zwar nicht von der Seele überhaupt, von der er vielmehr eine materialistische Definition giebt, indem er in ihren Begriff den Körper aufnimmt, den Körper ihr voraussetzt, aber von der Seele, inwiefern sie denkt, erkennt, vom *Νοῦς*, der Vernunft oder dem Verstand, daß er, weil er alles erkennt, notwendig unvermischt, d. h. unkörperlich sei, daß er kein Organ habe, wie die Empfindung, daß zwar die Empfindung nicht ohne Körper, der Verstand aber getrennt (nämlich vom Körper) sei. Dasselbe behaupteten ihrem wenn auch oft mißverstandenen Meister zufolge die scholastischen Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Thomas Aquino im ersten Teil seiner Summa: „die Seele ist getrennt (nämlich vom Körper) der Denk- oder Erkenntniskraft nach, welche nicht die Kraft irgend eines körperlichen Organes ist, gleichwie die Sehkraft die Thätigkeit des Auges ist; denn das Denken ist eine Thätigkeit, welche nicht durch körperliche Organe kann ausgeübt werden. . . Die menschliche Seele ist wegen ihrer Vollkommenheit keine in die körperliche Materie versenkte oder gänzlich von ihr umfaßte Form, und es steht daher nichts im Wege, daß sie nicht eine Kraft habe, welche kein körperlicher Akt ist"; ferner: „das denkende oder erkennende Prinzip, welches Geist oder Verstand genannt wird, hat eine Thätigkeit durch sich selbst, woran der Körper nicht teilnimmt. Nichts kann aber durch oder für sich selbst (per se) thätig sein, was nicht durch sich selbst besteht." Endlich: „das Denken ist eine gänzlich immaterielle Thätigkeit." Doch wozu einzelne Stellen? Es war ja allgemeine und aus-

drückliche Glaubenslehre der christlichen Kirche und folglich auch der Philosophia ancillans Theologiae, daß die durch den Tod vom Leibe geschiedenen Seelen noch existieren, ohne Körper wollen, denken, ja selbst empfinden, Leiden und Freuden empfinden, daß sie erst am jüngsten Tage, am Auferstehungsfeste wieder mit ihren Körpern vereinigt werden. Nur über den Ort und Zustand der abgeschiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode war Streit, namentlich zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

Einige Spiritualisten behaupteten jedoch, daß die Seelen oder Geister auch nach dem Tode einen Leib hätten, wenigstens einen „subtileren Leib, der aus dem gröberen in die Erde verscharrten wie ein Branntwein aus der Weinhefen herausgezogen wird," wie der im vorigen Jahrhundert berühmte Philosoph und Theolog Canz in seinem „Überzeugender Beweis von der Unsterblichkeit" sich ausdrückt. Ja Leibnitz behauptete, daß alle erschaffenen Geister, also auch die lieben Engelein, nicht und nie ohne Leib seien. Allein ob mit, ob ohne Leib ist ganz gleichgültig. Die Seele ist, wie aus den angeführten Stellen erhellt, wie aus dem Begriffe eines immateriellen Wesens notwendig folgt, auch im Leibe außer dem Leibe, in der Verbindung mit dem Körper ohne Verbindung mit ihm. Alle Versuche der Spiritualisten, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären oder auch nur einigermaßen verständlich zu machen, sind gescheitert und mußten scheitern, weil der wahre Sinn und Wille des Spiritualismus nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem nicht phantastischen, materiellen, wirklichen, sondern die Scheidung derselben vom Leibe ist. Der Spiritualismus ist die für ein anderes, zukünftiges Leben, nicht für dieses gegenwärtige Leben bestimmte und berechnete Seelenlehre. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existieren zu können. Der Wunsch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens ist der Vater eines vom Leibe unterschiedenen Wesens. Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist eins. „Alles was geistig und frei von der befleckenden Gemeinschaft der Materie (a materiae contagio), ist unsterblich." Der historische Beweis davon, daß die logische Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt nur die physische, wirkliche Trennung derselben vom Leibe im Tode, also die Unsterblichkeit zum Zwecke habe, ist Plato, der erste, der die Immaterialität der Seele, aber auch der erste, der die Unsterblichkeit der Seele demonstriert hat, ist überhaupt der Unsterblichkeitsbeweis von Platos Phädon an bis herab zu Mendelssohns Phädon, als welcher sich stets auf die Unkörperlichkeit oder

Immaterialität der Seele gestützt hat. Nur Kant erst hat dieses Band zerrissen, die Unsterblichkeit nur zu einer moralischen Forderung und Folgerung gemacht, weil er seinem Idealismus oder vielmehr Scepti=zismus gemäß das, was dem Spiritualismus für das wirkliche, objek=tive Wesen der Seele an sich gilt, nur für das subjektive, denkende Wesen oder richtiger für einen bloßen gegenstandlosen Gedanken von dem an sich unbekannten Wesen der Seele erklärte, zugleich aber mit der Unzulänglichkeit des Spiritualismus auch die des Materialismus behauptete und zwar aus dem Grunde, weil das Materielle den äußeren Sinnen, die Seele aber nur dem inneren Sinne Gegenstand sei. Eine Abfertigung des Materialismus, die sich übrigens eigentlich schon bei Malebranche findet, wenn er im dritten Buche seines Hauptwerkes sagt: „da ich gewiß bin, daß Jeder seine Seele nur durch den Ge=danken oder das innere Gefühl von allem, was in seinem Geiste vor=geht, kennt, so bin ich auch gewiß, daß, wenn einer über die Natur seiner Seele urteilen will, er nur dieses innere Gefühl, welches ihn stets ihm selbst so wie er ist darstellt, um Rat fragen und nicht gegen sein eigenes Bewußtsein sich einbilden darf, daß er ein unsichtbares Feuer, eine feine Luft oder eine Harmonie sei."

Die Einheit der Seelen= und Gotteslehre*).

Wie aus der Seele, wenigstens der Seele des Spiritualismus — aber nur um diese allein handelt es sich, nicht um die skeptische Seele Kants — nur das Leben nach dem Tode, aber nicht das Leben vor dem Tode, das wirkliche, gegenwärtige Leben, Denken und Em=pfinden erklärt und abgeleitet werden kann, so kann man überhaupt aus ihr nur auf die Theologie, nicht aber die Anthropologie schließen, nur Götter, nicht aber Menschen heraus= und hervorbringen. Die Psychologie giebt der Theologie ihre Prinzipien, sagt Wolf — der=selbe, der zuerst zwischen empirischer und rationaler Psychologie unter=schied. Aber die Psychologie überhaupt, auch die sogenannte rationale, ist in der That nichts anderes als die empirische Theologie, die Theologie erst die rationelle Psychologie; denn die Verbindung der Seele mit dem Leibe, die in der rationellen Psychologie erklärt, in der empirischen als Thatsache angenommen wird, ist im Widerspruch mit

*) „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit" (1866).

der Vernunft, weil im Widerspruch mit dem Wesen oder Begriff der Seele. Die Theologie erst ist die wahre, die widerspruchslose Psychologie, denn die Gottheit ist nichts anderes als eben die von dem Widerspruch ihrer Verbindung mit dem Leibe, mit der Materie befreite Seele, die Seele nichts anderes als eine gebundene, latente, mit fremdartigen Bestandteilen vermischte und verunreinigte Gottheit.

Die Seele ist, wie die Gottheit, unkörperliches, folglich auch, wie jene, unörtliches, unräumliches Wesen, und doch ist sie durch ihre unselige Verbindung mit dem Körper an den Ort desselben gebunden. So heißt es z. B. in de la Forges Tractat vom menschlichen Geist im zwölften Kapitel: „Man kann nicht sagen, daß der Geist aus sich selbst in irgend einem Orte sei, denn da er nicht ausgedehnt ist, so kann er keinen Raum erfüllen. Wenn wir indessen den Geist betrachten als verbunden mit dem Körper, so können wir sagen, daß er mehr in diesem Orte ist, als in einem andern rücksichtlich dieser Verbindung; denn es ist unmöglich, daß der Körper, mit dem er verbunden, keinen Raum erfülle, keine bestimmte Ordnung und Lage unter den übrigen Körpern habe; wenn wir aber sagen, daß der Geist an irgend einem Orte sei und nicht an einem anderen, so darf dies nichts anderes bedeuten, als daß der Geist verbunden sei mit einem bestimmten Körper und nicht mit einem anderen; denn außer dem Stande der Verbindung ist es undenkbar, daß eine Substanz, deren ganzes Wesen im Denken besteht, in einem Orte sein könne.“ Inwiefern die Seele verbunden ist mit einem Leibe, ist sie natürlich an einem Orte; aber wie reimt sich eben das Nirgendwosein — ein von den Cartesianern und Wolf gebrauchter Ausdruck — mit dem Irgendwosein zusammen? Wie kann man zugleich in einem Orte und in keinem Orte sein? Die Seele verliert ja auch in der Verbindung mit der Materie nicht ihre Immaterialität, folglich auch nicht ihre Illokalität, ihr Nirgendwosein. „Die Seele,“ sagt z. B. Gregor von Nyssa in seiner Schrift von der Seele im zehnten und elften Kapitel, „wird in der Vereinigung mit dem Leibe nicht verändert, sie bleibt ohne Verwirrung und Vermischung mit ihm.“ Was ist also die göttliche Allgegenwart anderes, als die von der Opposition, dem Widerspruche des Körpers befreite Nichtörtlichkeit der Seele? Verwirft der Spiritualismus die Vorstellung von der Unörtlichkeit der Seele, schreibt er derselben Ausdehnung zu, wenn auch nur eingebildete, nicht materielle, wirkliche, nun so schreibt er auch der Gottheit eine solche Ausdehnung zu. Wie die Psychologie, so die Theologie. Die Scholastiker machten die kostbare Entdeckung, daß die Seelen nicht in irgend einem Wo, in aliquo ubi, sondern gleichsam an

einem Orte, ut in loco, aber doch nicht wirklich in irgend einem Orte existieren. Natürlich ist nun auch Gott überall, an jedem Orte, aber nur ut in loco. Selbst Wolf noch behauptet und demonstriert selbst weitläufig in seiner natürlichen Theologie diesen scholastischen Unsinn.

Was von der Nichtörtlichkeit der Seele, das gilt selbst schon von ihrer Unkörperlichkeit oder Immaterialität. Die Seele mit einem Leibe verbinden heißt in Wahrheit nichts anderes, als ihr die Unkörperlichkeit absprechen. Sage ich: die Seele hat einen Körper, so sage ich in Wahrheit: die Seele ist körperlich, sie hat Ausdehnung und Gestalt. In der That ist es auch so: die menschliche Seele hat menschliche Gestalt, die Ochsenseele Ochsengestalt. Will man also die immaterielle Seele behaupten, so verneine man ihre Verbindung mit dem Leibe oder leugne lieber gleich die Existenz der Leiber. Es ist mit der Seele, wie mit der Gottheit. Man kann wohl von der Welt zu Gott, vom Körper zur Seele kommen, aber man kann nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herab kommen, wenn man nicht vom Gaul auf den Esel kommen will. Habe ich Gott, so brauche ich keine Welt, denn ich habe an ihm unendlich mehr; habe ich eine immaterielle Seele, so brauche ich keinen Körper. Also weg mit ihm! Verneint öffentlich, laut, was ihr im Geheimen, im Wesen der Seele verneint, in der Unkörperlichkeit derselben schon für ein Unding erklärt habt, und gesteht, daß erst in der Gottheit die immaterielle, unkörperliche Seele widerspruchlose Wahrheit ist.

„Die Seele," sagt derselbe Gregor im zwölften Kapitel der angeführten Schrift, „ist unkörperlich, aber Gott ist wahrhaft und unvergleichbar mehr unkörperlich", gleich als gäbe es Grade der Unkörperlichkeit und als wenn die Immaterialität der Seele nur Schein oder Lüge wäre. Dasselbe gilt von der Einfachheit. Die Seele, heißt es, ist einfach, aber doch ist erst „Gott allein," wie Augustin sagt, „wahrhaft und im höchsten Grade einfach," denn der Einfachheit der Seele widerstreitet ihre „Vielfachheit", ihre Veränderlichkeit, die Verschiedenheit ihrer Kräfte, die aber selbst wieder nur in der Vielfachheit und Verschiedenheit der körperlichen Organe ihren Grund hat. Dasselbe von der Unsterblichkeit. Die Seele ist unsterblich, ewig, aber nur, wie man sich ausdrückte, a parte post, d. h. hinten nach, nachdem man einmal geboren ist, aber nicht a parte ante, von vornherein oder vordem, was allein Gott ist. Aber beide Unsterblichkeiten, die von vorher oder ohne Anfang und nicht nachher oder die ohne Ende gehören zusammen; jene ist die Voraussetzung und Ergänzung von dieser;

daher viele an eine Präexistenz, eine der leiblichen Existenz vorhergehende Existenz der Seele glaubten. Aber diese Annahme ist phantastischer Luxus. Die präexistierende Seele ist die Gottheit. Daher heißt es auch von dieser Eigenschaft wieder: „Gott allein Unsterblichkeit hat.“ Nichts ist daher köstlicher, als wenn man glaubt, man könne den lieben Gott fahren lassen, ohne zugleich die liebe unsterbliche Seele fahren zu lassen; man könne die Gottheit in Natur und Menschheit auflösen, ohne zugleich den Spiritualismus und Psychologismus, der zuletzt doch nichts ist als ein gemütlicher und phantastischer Materialismus, in den vernünftigen Materialismus aufzulösen. Gott nur entscheidet über das Schicksal der Seele, er nur ist der in voller Klarheit ausgesprochene, dargestellte, verwirklichte Begriff der Seele; er nur ist die aus den dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche aus ihrem Zusammenhang mit dem Leibe entspringen, ans Licht hervorgezogene Seele. Die Theologie ist die wahre, die objektive, die offenbare, die vollendete Psychologie, denn die sogenannte Psychologie, versteht sich, die spiritualistische ist nur eine Mißgeburt der Theologie, entsprungen aus der unnatürlichen, sodomitischen Vermischung der göttlichen Seele mit dem gottlosen Materialismus des menschlichen Körpers.

Doch wozu an einzelnen Eigenschaften die Einheit der Seelen- und Gotteslehre nachweisen? Es liegt in der Natur der Sache, es ist ausdrückliche Behauptung der Spiritualisten und Theisten, daß zwischen den Eigenschaften des göttlichen und denen des menschlichen Geistes kein anderer Unterschied stattfindet, als daß jene als Eigenschaften des unbegrenzten und unendlichen Wesens unendlicher, diese als Eigenschaften eines beschränkten endlichen Wesens endlicher Art und Natur sind. Aber unendlich ist nur der göttliche Geist, weil er mit keinem Körper, endlich der menschliche, weil er mit einem Körper, mit der Materie verbunden ist. Geist mit Leib ist und heißt Mensch, Geist ohne Leib ist und heißt Gott.

Wenn man nicht begreift oder begreifen will, daß zwischen dem Geiste oder der Seele des Menschen und der Seele, die Gott heißt, kein anderer Unterschied als der angegebene stattfindet, so hat dies nur — hier, wo es sich nur um das Wesen, nicht den Willen, nur die Metaphysik oder Psychologie, nicht die Moral handelt — darin seinen Grund, daß unbewußt stets die Sinnlichkeit zwischen die Seele und die Gottheit tritt, daß der Mensch aus der Sinnlichkeit, d. h. aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche er als Spiritualist im Begriffe der Seele der Einbildung und dem Gedanken nach auf-

hebt, nie wirklich herauskommt und herauskommen kann, daß er daher seiner Seele den sinnlichen Menschen unterschiebt, kurz mit dem Spiritualismus vermittelst der Einbildungskraft den Sensualismus verbindet. Daher z. B. der Satz des sonst so spiritualistischen Augustin, daß die Seele Ähnlichkeit mit dem Körper und seinen Organen habe. Daher also die Unvereinbarkeit der Seele und Gottheit, denn diese ist ja nur eine, aber es giebt unzählich viele einzelne Seelen. Allein die Einheit der Gottheit ist nur die rein und fest erhaltene Einheit der Seele; mit der Einzelheit, Vielheit und Verschiedenheit, kurz mit dem Plural der Seelen sind wir schon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Sensualismus, wenn auch wider Wissen und Willen anheim gefallen; denn die vielen, verschiedenen Seelen stammen nur aus der sinnlichen Wahrnehmung der vielen verschiedenen Menschen. Das Leibnitzsche Prinzip des unendlichen Unterschiedes ist in Wahrheit nur das Prinzip der Sinnlichkeit, und deswegen hat man denn auch nicht lächerlicher, sondern höchst vernünftiger Weise nicht im Bücherstaub, sondern im frischen Garten der Natur, wenn auch an einem höchst unpassenden Orte, seine Bestätigung oder Widerlegung gesucht. „Jeder Menschenkörper," sagt Burdach in seiner Anthropologie, „hat Eigentümlichkeiten im innern Bau, in der Verzweigung der Gefäße, im Ansatz der Muskeln u. s. w., so daß man den allgemeinen Typus nur aus dem häufigen Vorkommen einer bestimmten Form abstrahieren kann. Am bedeutendsten sind die Varietäten an den Windungen des Gehirns, indem diese in Hinsicht auf Zahl, Breite und Richtung bei keinem Menschen denen eines andern völlig gleich sind. Nicht minder verschieden ist das Verhältnis der Organe zu einander inbetreff ihrer Größe und Schwere, so beträgt schon das Gewicht des Gehirns bei einigen Menschen fast ein Pfund mehr als bei anderen." Dieser evidente und ebenso penetrante Körperunterschied berechtigt uns zu dem Schluß, daß er nur der Grund der Geistesverschiedenheiten überhaupt so gewiß ist, als es gewiß ist, daß insbesondere der Unterschied zwischen einer weiblichen und männlichen Seele nur aus dem Unterschiede zwischen einem weiblichen und männlichen Körper stammt, gewiß ist, daß selbst die unterschiedenen Geistes- oder Gemütszustände des Weibes nur von den unterschiedenen Zu- und Umständen seines Körpers herkommen. Was ist aber für die immaterielle Seele der Unterschied zwischen Mann und Weib, der Unterschied selbst zwischen menschlichem und tierischem Körper? Was sogar am eigenen Leibe der Unterschied zwischen Kopf und Steiß? Ist der Körper überhaupt oder das Wesen des Körpers aufgehoben

im Wesen des Geistes, verneint von ihm, so ist notwendig auch aller materielle, körperliche Unterschied, den wir zwischen Mensch und Tier, an uns selbst zwischen Kopf und Steiß mit unseren plumpen Sinnen wahrnehmen, aufgehoben, verneint. „Die Seele ist ja nicht nur ganz im ganzen Körper, sondern auch ganz in jedem Teile des Körpers;“ also denkt und empfindet sie auch eben so gut im Steißbein, als im Kopfe. Folgerichtig behaupteten daher aus diesem Grunde einige Theologen und Juristen, daß man ein Kind taufen könne, sowie nur irgend ein Teil seines Körpers aus dem Mutterleibe hervorgetreten sei, während dagegen andere aus in die Augen fallenden, aber eben deswegen dem Wesen der Seele widersprechenden Gründen — denn „der Körper gehört nicht zum Wesen der Seele“ corpus non est de essentia animae — diese Ehre nur dem Kopfe widerfahren ließen.

Daß der Grund der vielen verschiedenen Seelen, der Grund der Verschiedenheit überhaupt, nicht die Seele, sondern der Körper, die Materie ist, dies haben übrigens sehr viele Spiritualisten selbst erkannt und ausgesprochen. So sagt z. B. Malebranche in seiner Erforschung der Wahrheit im ersten Buche: „unendlich mannigfaltig sind die natürlichen Dinge, vorzüglich aber die materiellen;“ Thomas von Aquino in seiner Summa: „Die Materie ist das Prinzip der Individualisierung (principium individuationis) der Formen“ oder Seelen, anderswo: „Die Materie ist das Prinzip der Einzelheit.“ Da aber gleichwohl die Scholastiker als Theologen an eine zahllose Menge von Engeln, von körperlosen Geistern glaubten, so halfen sie sich als Philosophen damit, daß sie sagten, wie z. B. Albertus in seinem Kommentar zu der himmlischen Hierarchie des Dionysius: „Die Engel hätten in sich etwas Individualisierendes, anstatt der Materie, woher ihre Vielheit komme.“ Selbst die katholische Kirche hat auf dem Lateranischen Concil unter Leo X. den Ausspruch gethan, daß im Verhältnis zur Vielheit der Körper, denen sie eingegossen wird, auch die Seele vervielfältigt werde. Ebenso haben die Spiritualisten selbst den Zusammenhang oder vielmehr die Einheit zwischen der Unendlichkeit und Geistigkeit oder Immaterialität eingesehen und behauptet. „Die Immaterialität des menschlichen Geistes,“ sagt z. B. Th. Gale in seiner Philosophia generalis, „ist der Grund, daß der Umfang seines Fassungsvermögens ein fast unermeßlicher und unendlicher ist. Daher der so oft wiederholte Ausspruch: „„Der Verstand wird durch das Verstehen alles; die Seele ist, wie nach Aristoteles Thomas von Aquino sagt, gewissermaßen alles, durch den Sinn alles Sinnliche, durch den Verstand alles Verstehliche, oder durch den Geist alles Geistige.““

Daher auch der Satz: „„Je mehr die Formen immateriell sind, desto mehr haben sie Umfang, Universalität und Unendlichkeit!““ Aber selbst auch die philosophischen Spiritualisten, wenigstens die christlichen, haben diese Einheit der Unendlichkeit und Unkörperlichkeit, folglich auch der Gottheit und Seele nur stückweise erkannt, die Wahrheit daher auch nur bruchstückweise, nur indirekt und unbewußt gesagt, so daß man ihre verschiedenen, zusammenhanglosen Äußerungen erst verbinden und erklären muß, um die Einheit der Theologie und Psychologie als ihren wahren Sinn zu erkennen. Dies gilt auch von Cartesius und Leibnitz.

Aus Feuerbachs Aphorismen.*)

Die Philosophie ist mir nicht das Primitive, wie den spekulativen Philosophen, welche, wenn sie auch die Religion, die Poesie als früher und vor der Phlilosophie dagewesen erklären, doch ihre Begriffe als die wahrhaft primitiven voraussetzen, das vorausgehende in ihrem Sinne auslegen.

Gott früher setzen als die Natur, ist eben soviel, als wenn man die Kirche früher setzen wollte, als die Steine, woraus sie gebaut wird, oder die Architektur, die Kunst, welche die Steine zu einem Gebäude zusammengesetzt hat, früher als die Verbindung der chemischen Stoffe zu einem Steine, kurz als die natürliche Entstehung und Bildung des Steines.

Das Übersinnliche hinter dem Sinnlichen ist der Mensch vor dem Sinnlichen.

Ich bin nicht unterschieden von den Dingen und Wesen außer mir, weil ich mich unterscheide, sondern ich unterscheide mich, weil ich physisch, körperlich, thatsächlich verschieden bin. Das Bewußtsein setzt das Sein voraus, ist nur bewußtes Sein, nur das Seiende als Gewußtes, Vorgestelltes.

Mir gilt auch die Idee, aber auch nur auf dem Gebiete der Menschheit, der Politik, der Moral, nicht auf dem Gebiete der Natur, der Physiologie.

---

*) Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß (Bd. II. Leipzig 1874).

Materialismus ist eine durchaus unpassende, falsche Vorstellungen mit sich führende Bezeichnung, nur insofern zu entschuldigen, als der Immaterialität des Denkens die Materialität des Denkens entgegensteht. Aber es giebt für uns nur ein organisches Leben, organisches Wirken, organisches Denken. Also Organismus ist der rechte Ausdruck; denn der konsequente Spiritualist leugnet, daß das Denken eines Organs bedürfe, während auf dem Standpunkte der Naturanschauung es keine Thätigkeit ohne Organ giebt.

Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts.

Der Streit oder Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus ist nicht der zwischen Materie und Geist, Leib und Seele, sondern der zwischen Empfinden und Denken; denn die Empfindung ist durchaus materialistisch, körperlich, wie schon die Alten behaupteten. Es handelt sich also nur um die Lösung des Verhältnisses von Denken und Empfindung.

Etwas anderes ist der methaphisische Atheismus, welcher die Gottheit in abstracto und an sich selbst betrachtet, und nun als ein in sich widersprechendes Wesen erweist; etwas ganz anderes der anthropologische oder psychologische, welcher die Gottheit als ein dem Menschen innerliches, subjektives Wesen erfaßt und nachweist.

Hegel steht auf einem die Welt konstruierenden, ich auf einem die Welt als seiend erkennen wollenden Standpunkt; er steigt herab, ich hinauf. Hegel stellt den Menschen auf den Kopf, ich auf seine auf der Geologie ruhenden Füße.

Unsere bisherigen Philosophen sind nichts als mediatisierte durch den abstrakten Begriff vermittelte Theologen.

Ein philosophisches System ist ein Partikularismus an der Stelle des Universalismus der naturgemäßen Weltanschauung.

Die Krauſeſche Schule.

Die deutschen Krauseaner.

An vielen Stellen seiner zahlreichen philosophischen Schriften spricht der tiefsinnige Denker Carl Christian Friedrich Krause die Hoffnung aus, daß noch in Kürze (etwa am Ausgang dieses Jahrhunderts) der Sieg seiner „Wesenlehre“ und die beglückende Heilswirkung derselben gegenüber allen entgegenstehenden Weltanschauungen offenbar werden würde. Ja er läßt sogar dies bevorstehende Eintreten der Menschheit in das „Hochalter der Reife“ von der baldigen und erfolgreichen Verbreitung seiner Philosophie abhängen. Nicht nur eine vollständig neue Grundlegung und Auffassung aller Wissenschaften, sondern auch ein Aufblühen aller Künste, ein vertieftes religiöses Leben, ja die Realisierung seines idealen Menschheitsbundes in bezug auf Recht, Staat und Gesellschaft verspricht er sich von dem bevorstehenden Triumph seiner Lehren. Hierin haben wir nun freilich nicht etwa den Ausfluß einer maßlosen Selbstüberschätzung, die dem schwärmerischen und bescheidenen Manne ganz fern lag, sondern nur den Ausdruck der Überzeugung zu erblicken, daß die Menschheit nur von der Idee aus umgestaltet und reformiert werden könne. An diesem Gedanken hing Krause mit der Festigkeit eines religiösen Glaubens. Daß jene heilsbringende Wahrheit indes nur in seiner „Wesenlehre“ enthalten sei, das stand freilich bei ihm nicht minder fest.

Selten ist wohl in der Geschichte der philosophischen Weltanschauungen eine Prophezeiung weniger in Erfüllung gegangen, als jene Krausesche. Über 65 Jahre sind nunmehr seit dem Tode des Begründers dieser „Wesenlehre“ verflossen, und diese hat während dieses Zeitraumes nicht nur nicht die gehoffte Verbreitung gefunden, sondern bei uns das allerdings durchaus unverdiente Schicksal fast gänzlicher Vergessenheit erfahren. Wenn man jedoch von einer heutigen Krauseschen Schule sprechen will, so können darunter nur eine Anzahl philosophischer Schriftsteller verstanden werden, welche seit dem Tode ihres Meisters dessen Lehren mit hingebendem Eifer zwar, aber doch ohne sonderlichen Erfolg bis in die Gegenwart hinein zu propagieren bemüht waren.

Als der hervorragendste Krauseaner ist unzweifelhaft Hermann Karl Freiherr von Leonhardi zu bezeichnen. Derselbe hatte etwas von der warmen und enthusiastischen Gemütsrichtung seines Meisters, dem er wohl auch sonst von allen Schülern und Anhängern desselben am nächsten stand. Leonhardi wurde zu Frankfurt a. M. 1809 geboren, erhielt seine Vorbildung auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt und studierte dann zu Göttingen zuerst Jurisprudenz, dann Naturwissenschaften und Philosophie, in welcher letzteren Krause auf den empfänglichen Jüngling den entschiedensten Einfluß gewann.

Ein eigentümliches Ereignis veranlaßte im Jahre 1829 die Relegation des 19jährigen jungen Mannes. Krauses Stellung war in Göttingen, obwohl er eine begeisterte Schar von Zuhörern um sich sammelte, doch keine angenehme. Seine akademische Wirksamkeit wurde nicht nur von der hannöverschen Regierung etwas mißtrauisch betrachtet, sondern auch seine akademischen Kollegen waren, weit entfernt, mit Krause ein kollegiales Verhältnis zu unterhalten, im Gegenteil bemüht, ihm zu schaden und sein Ansehen herabzusetzen. Besonders zeichnete sich in diesem gehässigen Verhalten Professor Amadeus Wendt aus, ein philosophischer Eklektiker und als Herausgeber des Tennemannschen „Grundrisses der Geschichte der Philosophie" bekannt. Derselbe war seit kurzem an Bouterwecks Stelle nach Göttingen gekommen. Hier aber mochte er sich von Krause, dessen glanzvolle Vorträge und anziehende Persönlichkeit auf die Studierenden einen mächtigen Eindruck machten, nur zu sehr in den Hintergrund gedrängt fühlen. Und so hielt es Wendt nicht unter seiner Würde, über den Kollegen vor seinen Zuhörern beleidigende Bemerkungen zu machen. Der junge Leonhardi jedoch, der einmal Zeuge eines derartigen öffentlichen Angriffes gegen Krause war, trat in der Vorlesung gegen den Beleidiger seines Lehrers auf. Die Folge war seine Relegation von Göttingen. Er ging von hier nach München, wo er Schelling, Oken und Baader hörte, und nachdem Krause selbst infolge der bekannten Studentenrevolte Göttingen heimlich verlassen hatte und hierher nach München gekommen war, gehörte Leonhardi zu den wenigen, die dem vielverfolgten Manne bis zu seinem Tode (1832) nahe standen.

Von Anfang an betrachtete sich Leonhardi gewissermaßen als den geistigen Erben Krauses. Seine Lehre in Deutschland zu verbreiten, sah er von nun an als den wesentlichen Zweck seines Lebens an. Zunächst und vor allem glaubte er dieses durch Ordnung und Herausgabe der philosophischen Manuskripte Krauses zu erreichen. Und so erschienen, von Leonhardi und den anderen Schülern Krauses her-

ausgegeben, in der Folgezeit eine Reihe von Werken aus dessen Nachlaß, durch welche die Übersicht über das System dieses tiefen Denkers erst ermöglicht wurde. Leonhardi selbst publizierte die Religionsphilosophie (1834, 1836, 1843), ferner die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntnis (1836) und die Lebelehre oder reine Philosophie der Geschichte (1843).

Außerdem besorgte er eine zweite mit Bemerkungen Krauses vermehrte Auflage des ersten Teiles von zwei vergriffenen Hauptwerken desselben, von den Grundwahrheiten der Wissenschaft (1829) und von den Vorlesungen über das System (1828) unter dem Titel: „Erneute Vernunftkritik" und „Emporleitender Teil" (1869).

Im Jahre 1842 hatte sich Leonhardi mit der zweiten Tochter Krauses vermählt. Die folgenden Jahre lebte er in Heidelberg, wo er öffentliche Vorlesungen über die Krausesche Philosophie hielt. Wie überhaupt in Krauses Art etwas Agitatorisches lag, welcher gern religiöse und politische Zeitfragen vom Standpunkte seiner metaphysischen Wesenlehre behandelte, so übertrug sich diese Neigung auch auf seine Schüler. Die freireligiösen und deutschkatholischen Bewegungen dieser Zeit fanden daher an Leonhardi einen eifrigen Vertreter. Doch hielt ihn eine Art von konservativer Scheu ab, den radikalen Tendenzen Johannes Ronges ganz beizustimmen. Gegen diesen ist besonders Leonhardis Schrift „Gedanken über den Deutschkatholizismus" (1847) gerichtet. Auch sein öffentliches politisches Auftreten in Baden im Jahre 1848 war wesentlich im Sinne eines maßvollen Liberalismus.

Doch sah Leonhardi in dieser freien schriftstellerischen und agitatorischen Thätigkeit keine rechte Lebensstellung, und so war er, als ihm von Prag aus die Professur für Philosophie angeboten wurde, gern bereit, dieselbe anzunehmen. Hier wirkte er fünfundzwanzig Jahre lang in eifriger akademischer Thätigkeit bis zu seinem im Jahre 1875 erfolgten Tode. Leonhardis Vorlesungen erstreckten sich außer den rein philosophischen Disziplinen hauptsächlich auch auf Religionsphilosophie und philosophische Rechts- und Gesellschaftslehre. Doch wurde seine Wirksamkeit in Österreich einigermaßen beschränkt durch das Mißtrauen, das die österreichische Regierung gegen die im Geruche revolutionärer Tendenz stehende Lehre Krauses hegte, zugleich aber auch durch das Vorherrschen der Herbartschen Schule, die seit der Berufung Franz Exners ins Ministerium des Unterrichtes (1831) sich an den österreichischen Universitäten einer ähnlichen Protektion erfreute, wie einst die Hegelsche Philosophie einige Zeit in Preußen unter Altenstein und

Johannes Schulzes Leitung des Unterrichtswesens. Unter dieser Ungunst der Verhältnisse konnte die Lehre Krauses zu keiner rechten Anerkennung gelangen. Dafür betrieb nun aber Leonhardi die litterarische Agitation für dieselbe um so eifriger.

Zu diesem Zwecke begründete er (1870) eine Zeitschrift „Die neue Zeit", an der alle bedeutenderen Krauseaner Mitarbeiter waren und die allmählich der Sammelpunkt der ganzen Schule wurde. Doch sind, da sie mit dem Tode Leonhardis einging, von derselben nur 5 Jahrgänge (1870—1875) erschienen. Von Leonhardi findet sich darin eine ganze Reihe größerer Abhandlungen, aber auch eine Menge Artikel teils polemischen, teils apologetischen Inhaltes, in denen er, als litterarischer Wortführer seiner Schule, die Stellung der letzteren zu den mannigfaltigen philosophischen, religiösen und politischen Zeitströmungen vertritt. Auch hatte Leonhardi die schon früher von dem jüngeren Fichte angeregte Idee der Philosophenkongresse wieder aufgenommen, und seiner unermüdlichen Propaganda gelang es auch wirklich, zwei solcher Philosophenkongresse zu Prag (1868) und zu Frankfurt a. M. (1869) zu stande zu bringen, deren Verhandlungen er auch leitete. Leonhardi hat sich über den Zweck solcher philosophischen Kongresse in einer besonderen Schrift ausgesprochen: „Der Philosophenkongreß als Versöhnungsrat" (1869). Auch hatte er eine Zusammenstellung der „Sätze aus der theoretischen und praktischen Philosophie" veranstaltet, um sie dem Prager Kongresse als Grundlage für seine Diskussionen zu unterbreiten.

* * *

Ein anderer Schüler Krauses (und zwar aus dessen Münchener Zeit) ist Heinrich Simon Lindemann, ein Vorkämpfer des Deutschkatholizismus, den er durch die Wesenlehre zu vertiefen suchte. Lindemann, zu Landau 1807 geboren, erhielt auf dem Gymnasium zu Zweibrücken seine Vorbildung und ging dann nach München, um sich dort der Jurisprudenz zu widmen. Hier schloß er sich Krause an, an dem er mit unbegrenzter Verehrung hing. Er verließ jedoch später die Rechtswissenschaft und widmete sich ganz dem Studium der Philosophie, für welche er sich 1839 in München habilitierte, wo er erst 1847 zu einer ordentlichen Professur gelangte. Lindemann hat später versucht, in einer Reihe von Schriften („Die Lehre vom Menschen oder Anthropologie" [1848] und „Denklehre oder Logik" [1846] die Krausesche Lehre einigermaßen selbständig weiterzubilden. Dagegen hatte er früher (1839) mit Benutzung von Krauses eigenen Aufzeichnungen, eine „Über-

sichtliche Darstellung des Lebens und der Wissenschaftslehre Krauses" herausgegeben.

Theodor Schliephake (gest. 1871) hatte Krause in Göttingen kennen gelernt und seine Lehre mit Eifer erfaßt. Er wirkte für dieselbe später an den Universitäten zu Brüssel und Heidelberg. Die philosophischen Gebiete, in denen er besonders als Lehrer und Schriftsteller sich bewegte, waren die Sittenlehre und die Ästhetik. Eine sehr klare „Einleitung in das System der Philosophie" (1856) giebt unter der großen Zahl von erklärenden und kommentierenden Arbeiten der Schule die beste Einführung in die Grundgedanken der Wesenlehre. Wie alle Krauseaner, beschäftigte Schliephake sich auch mit Vorliebe mit pädagogischen Fragen, wobei er, wie die ganze Schule, sich den Erziehungsgrundsätzen Fröbels hinneigte, der ja selbst die wesentlichste Anregung durch Krause erhalten hatte. Schliephake war ein eifriger Mitarbeiter der „Neuen Zeit" und hat auch während seiner Lehrthätigkeit in Belgien viel dazu beigetragen, die Lehre Krauses außerhalb Deutschlands bekannt zu machen.

Eine größere Bedeutung als die beiden zuletzt genannten Krauseaner hat Heinrich Ahrens erlangt, der sich einen weit über die Grenzen seiner Schule hinausgehenden Namen als Rechtsphilosoph gemacht hat. Ahrens war Hannoveraner (geb. 1808 zu Kniestedt bei Salzgitter) und hatte sich im Alter von 19 Jahren dem Studium der Jurisprudenz zu Göttingen gewidmet. Auf Grund einer Abhandlung „De confoederatione germanica" habilitierte er sich hier 1830 in der juristischen Fakultät, unterhielt jedoch mit Krause sehr freundschaftliche Beziehungen; doch sollte der Lehrthätigkeit des jungen Dozenten bald ein Ende gemacht werden. Denn seine Beteiligung an den Göttinger Unruhen hatte seine Verurteilung zur Folge, der er sich indes durch die Flucht entzog. Er ging nach Brüssel, studierte hier die Gesellschaftstheorie Saint-Simons, die ja in vielen Punkten mit der Staatslehre Krauses übereinstimmte. Im Winter 1833 begab sich Ahrens nach Paris, um hier Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Philosophie zu halten. Diese Vorträge fanden solchen Beifall, daß die belgische Regierung den jungen Gelehrten an die Universität zu Brüssel berief, wo er für das Fach der systematischen Philosophie eine ordentliche Professur erhielt, neben seinem Göttinger Freunde Schliephake, der hier über Geschichte der Philosophie las. Während der fünfzehn Jahre seiner akademischen Lehrthätigkeit in Belgien hatte Ahrens einen großen Kreis von Schülern und Anhängern für die humanistische Staats- und Gesellschaftsphilosophie Krauses gewonnen.

Im Jahre 1850 wurde er nach Graz berufen. Hier brachte indes unter anderen Dingen das politische System Bachs es auch mit sich, daß die Rechtsphilosophie in ganz Österreich als Gegenstand der Staatsprüfung ausgeschlossen wurde. Ahrens entschloß sich daher, nach Leipzig zu gehen, wo er von 1860 bis zu seinem 1874 erfolgten Tode eine sehr geachtete Stellung innerhalb des akademischen Lehrkörpers für das Gebiet der Geschichte der Philosophie und der philosophischen Rechtslehre einnahm.

Außer einem zu Brüssel erschienenen „Cours de psychologie" hatte er daselbst einen „Cours de droit naturel" veröffentlicht. Diesem rechtsphilosophischen Werke, welches über 20 Auflagen erlebte und in alle europäischen Sprachen übersetzt wurde, verdankte Ahrens seinen wissenschaftlichen Namen in und außerhalb Deutschlands. Er hat später während seines Aufenthaltes in Graz das Buch in deutscher Bearbeitung herausgegeben, welche ebenfalls eine Reihe von Auflagen erlebte. Außerdem hat Ahrens eine „Juristische Encyklopädie oder organische Darstellung der Rechts- und Staatswissenschaft" (1855 fg.) verfaßt und in verschiedenen Revuen und Zeitschriften, besonders aber in der „Neuen Zeit" eine Reihe von rechts- und kulturphilosophischen Abhandlungen publiziert, die ihn als gewandten und geistvollen Schriftsteller zeigen. Aus Krauses Nachlaß hat er die „Vorlesungen über psychische Anthropologie" herausgegeben. Der Erfolg, den Ahrens Rechtsphilosophie besonders in den romanischen Ländern erlangte, ist außer ihrer trefflichen Darstellung hauptsächlich dem großen demokratisch-humanitären Zug zuzuschreiben, der durch dieselbe geht. Franzosen wie Belgier, Spanier wie Italiener hatten bis dahin in der deutschen Philosophie der ersten Hälfte des Jahrhunderts immer nur „teutonischen Nebel" gesehen; und nun gar rechtsphilosophischen Arbeiten, die aus Deutschland kamen, begegnete man mit einem Mißtrauen, etwa wie in unverständliche Formen gehüllten reaktionären Gedanken. In Ahrens entdeckte man aber zur größten Überraschung nicht nur einen eleganten Schriftsteller, sondern es entsprachen auch seine Rechts- und Staatsideeen vielfach dem demokratisch-kosmopolitischen Geiste der romanischen Auffassung. Thatsächlich bekannte sich auch Heinrich Ahrens sein lebenlang zu den fortgeschritteneren liberal-demokratischen Prinzipien, wie er ja auch im Jahre 1848 als Abgeordneter eines hannöverschen Wahlbezirkes im Frankfurter Parlament der demokratischen Fraktion der Großdeutschen angehörte. Dem Entgegenkommen der belgischen Regierung hatte er es zu verdanken, daß ihm sein Lehrstuhl in Brüssel offen gelassen

wurde. Als Mensch war Ahrens eine der sympathischesten und liebenswürdigsten Erscheinungen in der deutschen Gelehrtenwelt. Er war wie Leonhardi, ebenfalls mit einer Tochter Krauses vermählt.

Weniger bekannt, doch vielleicht gründlicher und tiefer ist ein anderer Rechtsphilosoph dieser Schule, Karl Röder, der wesentlich durch Leonhardi für die Lehre Krauses gewonnen wurde. Er hat lange Zeit bis zu seinem Tode (1879) in Heidelberg Rechts- und Staatsphilosophie gelehrt und zwar suchte er hierbei Krauses etwas phantastische „Rechtsbundlehre" mit dem geschichtlichen Rechtsmaterial, wie mit den Forderungen des positiven Rechtes zu verschmelzen. Vielfach hat sich Röder auch mit der Reform des Strafrechtes, insbesondere des Gefängnißwesens beschäftigt. Sein Hauptwerk ist: „Grundzüge des Naturrechtes" (2 Bde. 1860—63).

Zu den jüngeren, nicht unmittelbaren Schülern Krauses zählt jetzt Paul Hohlfeld, der als Gymnasiallehrer in Dresden wirkt und sowohl durch seine Publikationen aus dem Nachlasse Krauses, dessen Inhaber er geworden ist, als auch durch eigene Arbeiten im Sinne der Krauseschen Wesenlehre sich vorteilhaft bekannt gemacht hat. Zu zweien der bis jetzt in Gemeinschaft mit August Wünsche, einem hervorragenden (ebenfalls in Dresden lebenden) Orientalisten, herausgegebenen Schriften aus dem Nachlaß („Vorlesungen über Ästhetik" und „System der Ästhetik") schrieb Hohlfeld erklärende Anmerkungen. Wenn bei irgend einem Philosophen, so sind solche Kommentarien bei Krause notwendig, dessen zwar aus dem Geiste der deutschen Sprache heraus tiefsinnig gebildet eTerminologie uns heute noch leider ebenso absonderlich vorkommt, wie Krauses Zeitgenossen vor 60 Jahren.

Theodor Busch, der sich mehr die Verbreitung von Krauses freimaurerischen Ideen zur Lebensaufgabe gesetzt, hat unter dem Pseudonym Br. Martin ein populäres, sehr brauchbares Buch über Krauses Leben und Lehre herausgegeben. Ähnliche Ziele verfolgt A. Cles in seinem „Ideal der Menschheit" (1881). Noch unediert ist der reiche mathematische Nachlaß Krauses, dessen tiefe Untersuchungen auf diesem Gebiete noch gar nicht genügend gewürdigt sind. Hümger in Eisenberg gedenkt diesen Nachlaß zu veröffentlichen. In eben derselben Geburtsstadt Krauses lebt auch A. Prokisch, der das Lebensbild des großen Denkers nach seinem Briefwechsel (1880) dargestellt hat.

Die Krausesche Philosophie im Auslande.

Es wird immerhin eine der merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des modernen Geisteslebens bleiben, daß einer der tiefsinnigsten deutschen Denker, der nach seinem ganzen halbmystischen Grundzug nicht minder, wie nach seiner ausgesprochenen Neigung zur strengsten Systematisierung so recht das Gepräge echt deutschen Geistes an sich trägt, wie kein anderer der großen deutschen Philosophen im Auslande bekannt und geschätzt ist. Und dies erscheint doch gewiß umso auffallender, je weniger Krause inbezug auf die Form und den Stil seiner Darstellung dem in dieser Hinsicht doch sehr verwöhnten romanischen Geschmack Konzessionen macht.

Wir haben oben schon auf den großen, universal-menschheitlichen Grundzug hingewiesen, welcher der Krauseschen Ethik, Staats- und Gesellschaftslehre innewohnt, und der den romanischen Völkern, soweit sie sich um deutsche Philosophie kümmern, immer das Anziehendste in derselben bleiben wird. Doch erklärt dieser eine Umstand jene merkwürdige Erscheinung noch nicht ganz. Vielmehr wird man sagen müssen, daß die romanischen Nationen keineswegs der tiefsinnigen deutschen Spekulation so abgeneigt sind, wie es scheint. Abgestoßen werden sie nur durch ein Übermaß von logischer Abstraktion bei der Dürftigkeit des Inhaltes. Wo ihnen aber die Tiefe und Fülle der Ideeen zugleich mit der ihren freiheitlichen politischen Idealen so entsprechenden praktischen Anwendbarkeit derselben entgegentreten, da zeigt sich die erfreuliche Erscheinung, daß der deutsche Tiefsinn auf den romanischen Geist einen wunderbaren Einfluß zu gewinnen vermag.

Von denjenigen nichtdeutschen Philosophen, welche Krauses Lehre im Auslande verbreiteten, ist in erster Linie Guillaume Tiberghien zu nennen, der wesentlich durch Schliephake und Ahrens in die Wesenlehre eingeführt wurde. Im Sinne der letzteren hat derselbe eine Reihe philosophischer Werke veröffentlicht, wie den „Essai théorique et historique sur la genération des connaissance humaines“ (1844). Der Schluß des umfangreichen Buches (685—814) giebt eine „Exposition du système de Krause“, die auch besonders erschienen ist. Ferner veröffentlichte er eine „Introduction à la philosophie“ (3. Aufl. 1880); „La science de l'ame“ (1868); „Logik, ou la science de la connaissance“ (2 Bde., 1865); „Elements de la morale universelle“ (1879). Unter den belgischen Krauseanern sind noch zu nennen: der Geschichtsphilosoph Altmeyer (Cours de philosophie, 1840) und der berühmte Rechtshistoriker Laurent in Gent, der Verfasser des 18 bändigen Werkes „Histoire du droit

des gens et des rélations internationales“ (1850—70). Der letzte Band enthält die „Philosophie de l'histoire.“

Auch der Mathematiker Bugs in Brüssel hat sich als einen Anhänger der Krauseschen Philosophie und zwar ihrer bisher wenig beachteten mathematischen Prinzipien bewährt. Der Verfasser der „Science de la quantité (1880) und der „Principes de la Géometrie“ (1881) hat auch einen Auszug aus Krauses Kurvenlehre gegeben, in welcher dieser die Mathematik als „reinen Gliedteil der Philosophie“ nachweist.

Eine neue Heimat fand die Krausesche Menschheitslehre im Lande der Inquisition, in Spanien. Wer möchte darin nicht eine köstliche Ironie der Weltgeschichte erblicken? Der hervorragendste Vertreter der Krauseschen Richtung ist hier Julian Sanz del Rio (gest. 1869). Durch Leonhardi und Röder für die Wesenlehre gewonnen, wurde der heißblütige Spanier einer der eifrigsten Apostel derselben. Von seinen vielen Schriften ist besonders sein „Ideal de la humanidad“ (1860) und sein „Sistema de la filosofia“ (1864) hervorzuheben. Del Rio, der als Professor der Universität zu Madrid durch schwungvolle Beredsamkeit einen großen Zuhörerkreis um sich versammelte, hat in seinem Vaterlande eine förmliche Schule von „Krausisten“ begründet. Zu diesen gehören viele hervorragende Persönlichkeiten, wie Salmeron, ehemaliger Präsident der Cortes, und kurze Zeit auch Präsident der Spanischen Republik. Als ein bedeutender Schüler Del Rios ist auch Giner de los Rios (geb. 1839) anzusehen. Derselbe hat eine Anzahl Werke von Krause, Ahrens und Röder übersetzt und sich auch durch eigene Arbeiten auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie, Ästhetik und Pädagogik bekannt gemacht.

Ein neugriechischer Anhänger der Krauseschen Rechtsphilosophie, Neokles Kasases, lehrt an der Universität zu Athen.

Paul Hohlfeld.

Die Architektonik des Krauseschen Systemes.

Zu den wunderbarsten Gebilden des Menschen, bez. des Menschengeistes gehören neben Sprachen, Staaten und Religionsvereinen ohne allen Zweifel auch die großen Systeme der Wissenschaft. Christian Hermann Weiße in Leipzig hat einmal gesagt, daß manchen Menschen ein eigentümlicher Kunsttrieb innewohne, Systeme zu bilden. Nicht alle Menschen jedoch haben diesen Trieb, wie etwa alle Bienen den Trieb, Zellen zu bauen, sondern nur einige, aber gerade geistig hervorragende.

Das griechische Wort „System" wird im Deutschen häufig mit „Lehrgebäude" übersetzt. „Lehrgebäude" ist eigentlich kein ganz passender Name: es sind zunächst Erkenntnisgebäude oder Wissensgebäude. Das „Lehren" ist nur das Untergeordnete und Abgeleitete. Nachdem einmal ein System von einem Denker gebildet worden ist, regt sich in ihm allerdings auch der Trieb, es zu lehren oder anderen mitzuteilen. Aber sehr richtig ist, wenigstens in vieler Hinsicht, der Vergleich des Systemes mit einem Gebäude. Man redet mit Recht von einer Architektonik oder Baukunstlehre der Wissenschaft: Das ist die Wissenschaft von der Kunst, die Wissenschaft als ein sachliches Kunstwerk, nach ihrer sachlichen Gliederung zu bilden.

Wie die Gebäude so sehr verschieden sind, nach Umfang oder Größe, nach Baumaterial, nach Stil und Zweck, so auch die großen wissenschaftlichen Systeme. Dem verschiedenartigen Baumateriale entsprechen die Erkenntnisse nach den verschiedenen Erkenntnisquellen. Auch von einem „Stile" der verschiedenen philosophischen Systeme kann man mit Recht reden. Es giebt Systeme, wie das Fichtesche und das Hegelsche, die in einem streng einheitlichen Stile durchgeführt sind, etwa einem gotischen Dome zu vergleichen, und dann wieder solche, wo ein krauses Gewirr verschiedenster Stilgattungen sich beieinander findet, z. B. das Schellingsche mit seinen Erinnerungen an Platon, Giordano Bruno, Jakob Böhme, Spinoza und Kant. In ge-

wisser Hinsicht, sagte ich, kann man die Systeme mit Gebäuden vergleichen. In anderer Beziehung paßt dieser Vergleich aber nicht. Ein echt wissenschaftliches System ist nämlich nicht etwas Totes, sondern etwas Lebendiges, es ist nichts Fix und Fertiges, sondern etwas Ewigwerdendes und einer unendlichen Ausbildung in die Tiefe Fähiges. Man kann deswegen, richtiger, die Systeme mit einem lebenden Organismus vergleichen, z. B. mit einem Baume; es entspricht dann die Grundwissenschaft oder Metaphysik der „Wurzel", die zunächst folgenden Wissenschaften bilden dann den „Stamm" und die praktischen Wissenschaften die „Krone" des Baumes. Aber noch besser erscheint es, ein System mit einem Menschenleibe zu vergleichen. So gut wie der Arzt, um das Befinden eines Menschen beurteilen, bez. demselben helfen zu können, in erster Linie Anatomie braucht, aber auch Physiologie, Pathologie und Therapeutik, ebenso muß der Beurteiler der philosophischen Systeme in erster Linie die Architektonik der Wissenschaft verstehen, aber auch die Methodik, die Wissenschaft vom Irrtum und die Wissenschaft von der Kunst, den Irrtum zu heilen. Die Anatomie entspricht der Architektonik, die Physiologie, die Lehre vom Leben des Leibes, der Lehre von dem zeitlichen Bilden der Erkenntnis in Hinsicht auf das erkenntnisbildende oder denkende Wesen, oder der Methodik. Die Pathologie oder Lehre von der Krankheit entspricht der Lehre vom Irrtume und ist in ähnlicher Weise ein innerer Teil der Lehre vom gesunden Leben, bez. von der Gesundheit, wie die Lehre vom Irrtume ein innerer Teil der Lehre von der wahren Erkenntnis, bez. von der Wahrheit. Doch ist die Lehre vom Irrtume noch lange nicht so ausgebildet, wie sie eigentlich sein sollte. In dem allumfassenden Systeme der Wissenschaft müßte auch eine übersichtliche, vollständige Tafel der wichtigsten Irrtümer und aller möglichen Verbindungen derselben aufgestellt sein, so daß man von jedem einseitigen und falschen Systeme gleich sagen könnte: Das ist der Irrtum Nr. so und soviel, so daß also derjenige, der diesen Irrtum hegte, sich als vollkommen übersehen und wissenschaftlich begriffen, berichtigt und widerlegt erkennen müßte.

Endlich die Therapeutik oder Heilkunstlehre entspricht der Lehre von der Kunst, den Irrtum zu heilen, und ist in ähnlicher Weise ein innerer Teil der Lehre von der umfassenden Kunst, das Leben zu wecken oder anzuregen und zu leiten, wie die logische Therapeutik zunächst ein innerer Teil der allgemeinen Lehrkunstlehre oder Dialektik und weiterhin der allgemeinen Erziehungskunstlehre oder Pädagogik.

Betrachten wir nun insbesondere das System Krauses! Das

erste und wichtigste, wonach wir bei einem System fragen, ist das sogenannte Prinzip desselben. Unter „Prinzip“ eines Systemes wird aber ein doppeltes verstanden, einmal das Idealprinzip, oder genauer: das Erkenntnisprinzip dieses Systemes, das ist: die Grunderkenntnis desselben, das andere Mal das Realprinzip desselben oder das Grundwesen, welches in diesem Systeme erkannt wird. Das „Realprinzip“ kann gar kein Teil des Systemes sein. Das Erkenntnisprinzip dagegen muß ein Teil des Systemes sein; ja, es enthält unentwickelt (implizite), aber entwickelbar (explikabel) das ganze System in sich. Das Realprinzip der Wissenschaft ist nach Krause das eine, unbedingte und unendliche Wesen oder Gott. „Wesen“ sagt er mit Anklang an die „Substanz“ des Spinoza. Das „eine“ Wesen heißt soviel als das „einheitliche“ Wesen. Der doppelverneinige Ausdruck „unbedingt“ besagt soviel als: „selbständig“, ebenso „unendlich“ soviel wie: „ganz“. Das Realprinzip Krauses kann also, rein bejahend, auch als das eine, selbe und ganze Wesen bezeichnet werden.

Krause ist längere Zeit aufs ernstlichste mit sich zu Rate gegangen, ob er auch den der religiösen Sprache entlehnten Ausdruck „Gott“ als gleichbedeutend mit „Wesen“ in seine Wissenschaftssprache aufnehmen solle. Er ist aber zu der Überzeugung gekommen: Ja, es ist deine heilige Verpflichtung, auch dieses Ausdruckes dich zu bedienen, gerade um mit dem religiösen Bewußtsein des Volkes Fühlung zu behalten. In der Sittenlehre, welche 1805 geschrieben, zum teil aber erst 1810 gedruckt ist, bekennt Krause ausdrücklich: das, was die Philosophen als die eine Substanz oder das eine Wesen bezeichnen, ist dasselbe mit dem, was die Theologen, die religiösen Menschen „Gott“ nennen.

Früher hat Krause das Prinzip: Universum, Welt, Weltganzes, Weltall genannt. Die erste Druckschrift Krauses, aus dem Jahre 1802, enthält das Wort „Gott“, oder, da die Schrift lateinisch geschrieben ist, „deus“, gar nicht, nur ein einziges Mal den Ausdruck: Gottheit, numen divinum. Im Winterhalbjahr 1803—1804 aber setzte Krause „Wesen oder Gott“ an Stelle der früheren Bezeichnung „Universum oder Welt“. Es ist das keine bloße Wortänderung, sondern ein wirklicher sachlicher Fortschritt. Die Thatsache, daß Krause anfangs Pantheist gewesen ist, scheint mir von Wichtigkeit insofern, als dadurch die Pantheisten oder alle diejenigen, die da glauben, daß Welt und Gott ununterschieden ganz dasselbe sei, förmlich „eingeladen“ werden, Krause zu studieren. Krause erklärte später, daß er „Welt“ statt „Gott“ „mehr gesagt, als gedacht habe,“ und daß alle die Sätze, die er vor-

mals vom „Universum“ ausgesprochen habe, vollkommen richtig seien, sobald man für „Universum“ „Wesen oder Gott“ setze. Krause erhob sich also schon früh (im 23. Lebensjahre) vom Pantheismus, von der Allgottlehre, zum Theismus, zur Gottlehre, oder genauer zum Pantheismus, zur Allingottlehre oder der Lehre, daß Gott in sich, unter sich und durch sich auch die Welt sei, oder umgekehrt angesehen: daß die Welt in, unter und durch Gott, durchaus nicht außer Gott, aber keineswegs Gott selbst sei.

Obwohl nun der Ausdruck „Prinzip“ eigentlich „Anfang“ bezeichnet, weil nämlich die früheren Philosophen ihre Systeme mit der „Grunderkenntnis“ begannen, so widerspricht es doch der Lehrkunst, mit dem Prinzip anzufangen. Die Anerkenntnis desselben darf niemandem so ohne weiteres zugemutet werden. Man muß vielmehr von einer Erkenntnis ausgehen, die für jeden unmittelbar gewiß ist, und von da aus stufenweise bis zum Prinzip aufsteigen. Krause ist derjenige Philosoph, der das Bedürfnis eines aufsteigenden Teiles der Wissenschaft am klarsten eingesehen und denselben am besonnensten, gründlichsten und ausführlichsten, in einer ganzen Reihe von Werken („Der emporleitende Teil“, „Die erneute Vernunftkritik“, „Reine allgemeine Vernunftwissenschaft“, „Einleitung in die Wissenschaftslehre“ u. s. w.) ausgebildet hat. Noch richtiger, als von zwei „Hauptteilen“, würde es sein, von zwei „Lehrgängen“, zwei „Kursen“ des Systemes zu reden, einem aufsteigenden und einem absteigenden Lehrgange. Der Sache, dem Inhalte nach enthalten beide Lehrgänge eigentlich dasselbe. Es giebt nichts, was nur in dem einen Lehrgang vorkäme, im anderen aber nicht. Aber der Gesichtspunkt und die Betrachtungsweise sind verschieden. Der aufsteigende Teil wird mit dem fremden Ausdrucke auch der „induktive“ oder „analytische“ genannt, der absteigende Teil auch der „deduktive“ oder „synthetische“.

Der aufsteigende Teil schreitet fort, dem Gegenstande nach, vom Teile zum Ganzen, von der Folge zum Grunde, von der Wirkung zur Ursache, und nach den Funktionen oder Grundthätigkeiten des Erkennens: von der Induktion zur Deduktion oder, wie Krause sagt, von der Schauung, bez. Selbeigenschauung zur Ableitung. Die Richtung der Erkenntnis ist im ersten Lehrgange eine überwiegend aufsteigende, d. h. das Prinzip suchende. Doch würde man irren, wenn man glauben wollte, daß der aufsteigende Teil gar nichts Absteigendes hätte.

In untergeordneten Teilen, z. B. in der Lehre vom Ich, wird auch die absteigende Methode angewendet. Nur wird in dem aufsteigenden Teile niemals vom Prinzip, sondern nur von untergeord-

neten Erkenntnissen aus abgestiegen. Ferner kommt auch in dem aufsteigenden Teile bereits die Richtung zur Seite vor; die Anwendung dieser Richtung kann man mit Krause ein „parathetisches“ oder rein deutsch: ein „nebensteigendes“ Verfahren nennen. Ja, auch ein schiefes Aufsteigen findet im ersten Lehrgange statt, z. B. vom Tiere zum Menschen, oder vom Menschen zur Natur.

Der absteigende Teil verfährt folgendermaßen: Er schreitet, dem Gegenstande nach, vom Ganzen weiter zum Teile, vom Grunde zur Folge, von der Ursache zur Wirkung und nach den Grundthätigkeiten des Erkennens von der Deduktion zur Induktion oder von der Ableitung zur Selbstschauung. Hier ist die Richtung von oben (und zwar vom Prinzip aus) nach unten die entscheidende und allein eigentümliche. Doch finden sich im zweiten Teile alle Richtungen vereinigt: Die Richtung von oben nach unten, und umgekehrt, die Richtung rein nach der Seite, die Richtung schief abwärts und schief aufwärts. Deswegen, sagt Krause, sollte dieser zweite Teil besser der unbedingte gliedbauliche oder absolut-organische Teil oder Lehrgang der Philosophie genannt werden.

I.

Was ist nun aber der Anfang des aufsteigenden Teiles?

Bei Krause findet sich, wie es auf den ersten Anblick scheint, ein doppelter Anfang des aufsteigenden Lehrganges. Der eine Anfang geht aus von der erfahrungsmäßigen Kenntnis des vollständig bestimmten Ich oder von der empirischen Kenntnis des individuellen Ich jedes einzelnen. Das ist aber eigentlich nur der Anfang des ersten oder analytisch-analytischen Unterteiles vom ersten Hauptteile. Dieser Anfang setzt beim Anfänger gar kein Wissen voraus, weder philosophisches, noch geschichtliches, insbesondere auch keine Kenntnis irgend eines philosophischen Systemes, auch des Krauseschen nicht, ebensowenig die Anfangsgründe der Erkenntnislehre oder Logik. Der andere Anfang beginnt mit der Vernunfterkenntnis des reinen Ich. Derselbe ist eigentlich der Anfang des zweiten oder synthetisch-analytischen Unterteiles vom ersten Hauptteile. Dieser zweite Anfang setzt schon etwas voraus, nämlich die gründliche Kenntnis und das volle Verständnis des ersten oder rein aufsteigenden Unterteiles. Fichte wollte bekanntlich gleich von vornherein, ohne alle Vorbereitung, vom reinen Ich ausgehen; aber er sagt selbst, daß dieser Anfang der Philosophie, sowie er ihn ausgebildet hatte, absolut unbegreiflich sei. Er durfte sich also auch nicht wundern, wenn viele seiner Zuhörer denselben nicht begriffen und ebensowenig, daß die Glieder der sich an ihn anschließen-

den romantischen Dichterschule dem ihnen schwer verständlichen reinen Ich Fichtes ihr eigenes individuelles, geniales Ich unterschoben. Bei Fichte wird man auch nicht recht klar, ob mit seinem reinen „Ich“ das „endliche, menschliche“, oder das „unendliche, göttliche“ Ich gemeint sei. —

Hinsichtlich des Ich hüte man sich auch vor der häufig vorkommenden Nichtunterscheidung, Vermischung und Verwechselung der Erkenntnis oder Schauung: „Ich“ und das „Ich selbst“. Das Ich selbst ist der Gegenstand oder Inhalt der Erkenntnis oder Schauung: „Ich“. Das Ich ist bei Krause der endliche Geist, oder besser: Der ganze Mensch. Es ist also von Krause das bereits geleistete, was Feuerbach von der Philosophie der Zukunft forderte, daß dieselbe von dem ganzen Menschen ausgehen und auch den Leib als Teil des Ich betrachten müsse. Die Erkenntnis oder Schauung: „Ich“ ist der Anfang der Wissenschaft und zugleich das Idealprinzip, bez. das Erkenntnisprinzip dieses Anfanges. Das Ich selbst aber oder das „Wesen“ Ich ist das Realprinzip des Anfanges der Wissenschaft oder das Wesen, welches im Anfang der Wissenschaft erkannt wird.

Das reine Ich ist das ganze Ich, der ganze Mensch, abgesehen von allem Individuellen oder Alleineigentümlichen, wie es durch die Erfahrung oder empirisch erkannt wird. Das reine Ich wird erkannt in reiner Vernunft, ist eine Vernunftidee oder, nach dem alten, vorkantischen Sinne des Wortes: „Begriff“, ein Vernunftbegriff. Bei dem reinen Ich sieht man noch völlig ab von den Bestimmungen des Geschlechtes, des Charakters, des Temperamentes, der Begabung, der Entwickelungsstufe, des Alters, des Berufstandes, der äußeren Verhältnisse u. s. w. Wenn die Schauung des Ich weiterhin im absteigend-aufsteigenden Unterteile vollständig ausgebildet wird, so erscheint das empirische, individuelle Ich als die eine, innere, untergeordnete, aber wesentliche Seite des ganzen Ich. Dann wird der erste Unterteil, der rein aufsteigende, allmählich in den zweiten Unterteil, den absteigend-aufsteigenden, hineingenommen und mit letzterem vereingebildet, ganz ähnlich, wie später auch der gesamte aufsteigende Hauptteil allmählich in den gesamten absteigenden Hauptteil hineingenommen und mit letzterem vereingebildet wird.

Der Umstand von der empirischen Kenntnis des individuellen Ich eines jeden hat für diesen den wichtigen Vorzug der sinnlichen Anschaulichkeit und unmittelbaren Verständlichkeit, aber er hat den großen Nachteil, daß er eigentlich für jeden ein anderer, nur scheinbar und nicht in Wahrheit ein allgemeiner Anfang und noch gar kein Teil der

reinen Vernunftwissenschaft, sondern ein Teil der Erfahrungswissenschaft ist.

Der Anfang von der reinen Vernunfterkenntnis des reinen Ich hat dagegen den offenbaren Nachteil der Abgezogenheit oder Abstraktheit und der Unanschaulichkeit für den Sinn und die Sinnlichkeit, aber den wesentlichen Vorzug, daß er wahrhaft allgemein und allgemeingültig und bereits ein Teil der reinen Vernunftwissenschaft oder Philosophie ist.

Jeder Mensch findet, wenn er das reine Ich oder zunächst sich selbst nach seiner allgemeinen Wesenheit beobachtet, daß es, bez. er selbst ein Wesen sei, eine Substanz, nicht bloß eine Eigenschaft oder Wesenheit. In dieser Hinsicht unterscheidet sich Krause auf das schärfste von Fichte. Dieser behauptete nämlich, daß das Ich weiter nichts als „Thätigkeit", also eine bloße Wesenheit, sei, ja, nur auf sich selbst zurückkehrende oder reflexive Thätigkeit. Fichte hat den Grundbegriff der Philosophie, ja, aller Wissenschaft, den Substanzbegriff, gar nicht. Dieser selbe Mangel findet sich auch bei Hegel.

Wir finden, daß das Ich ein Wesen ist, und zwar Ein Wesen der Zahl nach, aber auch der Wesenheit nach ein einheitliches Wesen. Wir finden ferner, daß das Ich auch eine gewisse Selbständigkeit hat; wir finden weiter, daß das Ich auch ein Ganzes für sich ist. Daher sind die obersten Aussagen über das Ich: Das Ich ist ein selbständiges, ganzes Wesen, oder mit anderen Worten: Die Wesenheit des Ich ist Einheit, Selbstheit uud Ganzheit. Die Wesenheit des Ich ist „am" Ich. Das Sein der Wesenheit „am" Wesen ist eine der Grundwesenheiten oder Grundkategorieen der Philosophie; dieselbe heißt: Inhärenz, Anhängigkeit oder Anheit.

Wir haben das Ich bis jetzt an sich betrachtet, d. h. einerseits abgesehen von allem Nicht-Ich, allem Äußeren, aller Außenwelt; aber auch nach der anderen Richtung hin; abgesehen von den einzelnen Wesenteilen und den einzelnen Eigenschaften im Ich.

Zweitens aber muß das Ich in sich betrachtet werden, d. h. nach der inneren Gegenheit oder Mannigfaltigkeit, sowie nach der inneren Vereinheit oder Harmonie seiner Teile und seiner Eigenschaften oder Wesenheiten. Im Ich finden wir vor allen Dingen den wesenhaften oder substantiellen Gegensatz von Geist und Leib. Den Leib rechnet Krause mit zu dem ganzen, vollen Ich. Wie stehen Geist und Leib zu einander? Das ist eine der Grundfragen der Wissenschaft. Man hat sich im einzelnen gefragt: ist der Leib dem Geist rein untergeordnet, bez. umgekehrt: Der Geist dem Leibe rein übergeordnet? oder

sind beide einander beigeordnet? oder endlich: Ist etwa der Geist dem Leibe nebenüber geordnet, bez. umgekehrt, der Leib dem Geiste nebenuntergeordnet?

Da behauptet nun Krause, jeder werde bei genauer, unbefangener Selbstbeobachtung finden, daß der eine Teil dessen, was man als „Geist" zu bezeichnen pflege, dem Leibe nur beigeordnet sei, daß dagegen der andere Teil desselben dem Leibe rein übergeordnet sei. Um nun diese Zweideutigkeit oder Unbestimmtheit des Wortes: Geist zu vermeiden, braucht Krause für den dem Leibe übergeordneten Teil den Ausdruck „Ur-Ich" oder „Vernunftgeist". Also der Geist (im engeren, niederen Sinne oder der Verstandesgeist) ist dem Leibe nur beigeordnet, durchaus nicht übergeordnet. Dagegen ist auch etwas im Menschen, was dem Leibe in Wahrheit rein übergeordnet ist. Wenn wir z. B. verlangen, daß der Mensch seinen Leib ausbilden soll, so nehmen wir etwas an, was über dem Leibe steht. Aber wir sagen auch, daß der Mensch seinen Geist ausbilden soll, also nehmen wir auch etwas an, was selbst über dem Geiste (in dem niederen Sinne) steht. In den mehr für Anfänger bestimmten Schriften Krauses fehlt diese wichtige, aber schwierige Unterscheidung zwischen: „Ur-Ich" und „Geist" ganz; an anderen Stellen dagegen hat Krause die bedeutsame Lehre klar und bestimmt entwickelt.

Das Ur-Ich scheint mir zusammenzustimmen mit dem, was die Alten als „Genius" des Menschen bezeichnet haben. Namentlich sind es die Neuplatoniker gewesen, welche einen „Genius", einen „Agathodämon", als obersten Teil des Menschen angenommen haben. Auch scheint mir die kirchliche Lehre, daß Christus neben seiner menschlichen auch eine göttliche Natur gehabt habe, eine Ahnung derselben Wahrheit zu sein. Nur lehrt Krause ausdrücklich, daß jeder Mensch eine solche göttliche Natur habe und an sich ein Wesenmensch oder Gottmensch sei und immer mehr werden könne und solle.

Krause behauptet ferner, es gehöre zur höchsten Stufe der Selbsterkenntnis, daß jeder Mensch sein eigenes Ur-Ich, man könnte auch sagen: seinen Genius, entdeckt und erkannt habe. Dann würde die oberste sittliche Forderung heißen: Bilde deinen Leib, wie deinen Geist zum würdigen Organe oder Gliedwerkzeuge deines Ur-Ich, deines Genius aus. Wir finden, daß jeder dieser drei Wesenteile des Menschen: Ur-Ich, Geist, Leib eine gewisse Selbständigkeit hat, und zwar das Ur-Ich die höhere Selbständigkeit, daß aber diese drei Teile auch in inniger Verbindung stehen, in innigster Wechselwirkung. Das, was uns von den Sinnen des Leibes zugeführt wird, wird von der Phan-

tasie des Geistes verarbeitet, wird von dem Ur-Ich weiter aufgenommen und zu sittlichen, religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Zwecken verwendet.

Was den Unterschied im Ich betrifft, der sich auf die Eigenschaften bezieht, so ist besonders hervorzuheben der Unterschied der Seins-Arten. In gewisser Hinsicht findet sich das Ich als veränderlich, in anderen dagegen als unveränderlich. Die einen Philosophen haben nun ausschließlich betont, daß das Ich unveränderlich, die anderen wieder, daß es veränderlich sei. Im gewöhnlichen Leben tritt bald die eine, bald die andere Seite mit größerer Klarheit hervor: wenn wir z. B. nach langer Abwesenheit einen Freund wiedersehen, sagen wir gewöhnlich entweder: er sei ganz der Alte geblieben, oder: er habe sich ganz und gar verändert; beides sind natürlich Übertreibungen. Wenn wir ganz genau beobachten und uns ganz sorgfältig ausdrücken, werden wir immer finden und sagen, daß der Mensch in gewisser Hinsicht derselbe geblieben ist, in anderer Hinsicht dagegen sich verändert hat. Die veränderliche Seite ist eben die zeitliche Seite des Ich. Jeder Augenblick ist wieder ein anderer, keiner gleicht völlig einem der vorhergehenden oder folgenden. Wir dürfen aber nicht denken, als ob nun diese beiden Seiten, die unveränderliche oder ewige und die veränderliche oder zeitliche, ganz getrennt wären. Wir finden vielmehr, daß diese beiden Seiten fortwährend aufeinander bezogen werden; und zwar ist es das ganze Ich, welches diese beiden Seiten stetig aufeinander bezieht. Diese Beziehung wird gewöhnlich als ein Sollen bezeichnet. Das Zeitliche „soll" dem Ewigen entsprechen. Das „Sollen" ist ein bereits sehr zusammengesetzter Begriff. Es ist nämlich: Die notwendige Beziehung des ewig Möglichen zu dem zeitlich Wirklichen.

Wir finden, daß die Veränderung im Ich zum Teil durch das Ich selbst bewirkt wird. Das Ich ist bis zu einer gewissen Grenze selbst der Grund seiner eigenen, inneren Selbstveränderung, oder das Ich ist lebendig, ist ein lebendiges Wesen. Hier haben wir den Anfang der Lebenslehre in aufsteigender Behandlung.

Das Leben hat zwei Seiten. Einerseits ist es eine Thätigkeit, das Darleben der eigenen Wesenheit; andererseits ist es etwas Leidentliches, Passives, ein Dargelebtwerden. Es ist dasselbe Wesen, welches darlebt, und dessen Wesenheit dargelebt wird.

Wenn wir das Ich ferner betrachten, finden wir, daß das Ich mit sich selbst in Beziehung steht. Eine dieser Beziehungen, und zwar die uns geläufigste, ist die Selbsterkenntnis des Ich. Das Ich ist überhaupt ein erkennendes Wesen; unter anderem erkennt das Ich auch

sich selbst. Das Ich glaubt, auch Nicht-Ich, auch Äußeres zu erkennen. Es wäre aber unmethodisch, mit der Erkenntnis des Nicht-Ich, mit der Unter-Erkenntnis, anzufangen. Die Frage, ob es überhaupt etwas außer dem Ich giebt, ob die Außenwelt etwas Sachliches, Gegenständliches, Objektives, oder im Gegenteil eine bloße Einbildung, eine bloße Vorstellung im Ich sei, ist geradezu eine der Grundfragen der Philosophie, eine Frage, die sich durch bloße, unmittelbare Selbstbeobachtung gar nicht lösen läßt, die erst weiter, tiefer im System gelöst werden kann und wirklich gelöst wird. Die folgerechten subjektiven Idealisten haben die objektive Welt ganz und gar geleugnet. Die Skeptiker haben hinter dieselbe wenigstens ein großes Fragezeichen gesetzt. Sicherlich ist alles, was wir zunächst erkennen, nur etwas Inneres. Es fragt sich aber nun: Was ist Erkenntnis? Daß Erkenntnis eine bestimmte Beziehung sei, habe ich schon angedeutet. Es gehören zum Erkennen immer zwei Glieder, ein erkennendes Wesen und etwas, was erkannt wird. Letzteres braucht aber kein „Wesen" zu sein; es kann auch eine Wesenheit oder Eigenschaft sein. Diese beiden Glieder, das erkennende Wesen und der erkannte Gegenstand sind in der Erkenntnis verbunden, vereinigt. Nun verlangen wir allgemein von der Erkenntnis, daß sie objektiv, gegenständlich sei; und nach Krause besteht das Erkennen eben darin, daß das erkennende Wesen mit dem Erkannten so vereint sei, daß in dieser Vereinigung die Selbständigkeit das Bestimmende oder Überwiegende sei. Ich erkenne mich selbst, wenn ich, als selbständiges Wesen, mit mir, als selbständigem Wesen, vereinigt bin. Das Erkannte bleibt in der Erkenntnis dem Erkennenden gegenüber selbständig und wird in keiner Weise von dem Erkennenden etwa verändert oder gefälscht.

Das Ich steht aber mit sich selbst auch in der Beziehung des Selbstgefühles. Das Gefühl ist ein ähnliches Verhältnis, wie die Erkenntnis. Das fühlende Wesen muß mit dem Gefühlten irgendwie vereinigt sein. Nach Krause ist nun hier das Bestimmende oder Überwiegende, daß das Wesen als ganzes, mit dem Gefühlten, als ganzem, vereinigt sei. Das Gefühl richtet sich zunächst noch nicht auf die einzelnen Teile oder Eigenschaften. Anfangs haben wir nur den Gesamteindruck des gefühlten Gegenstandes. Nach Krauses Behauptung — und diese wird dann im absteigenden Teile wissenschaftlich bewiesen — sind Erkenntnis und Gefühl vollständig ebenbürtig, gleichwertig und gleichstufig, gerade sowie die ihnen entsprechenden Grundwesenheiten: Selbständigkeit und Ganzheit; ebenso sind insbesondere Selbsterkenntnis und Selbstgefühl einander vollständig ebenbürtig.

Wenn wir das Innere des ganzen Ich noch weiter betrachten, finden wir dann auch den Willen. Der Ausdruck „Selbstwille" ist nicht gebräuchlich. Man könnte aber ebensogut, wie Selbsterkenntnis und Selbstgefühl, auch „Selbstwille" sagen. Gewöhnlich sagt man dafür „freier Wille" Der Wille ist etwas von Erkenntnis und Gefühl wesentlich Verschiedenes. Der Wille ist kein bloßer Zustand, wie Erkennen und Fühlen, sondern eine Thätigkeit, das ist zeitliche Ursachlichkeit, und zwar eine Thätigkeit, welche sich auf bereits vorhandene Thätigkeit des Geistes bezieht. Wille ist Bestimmung schon vorhandener Thätigkeit, z. B. nach Stärke, Innigkeit, Richtung u. s. w. Zunächst ist der Wille immer etwas Inneres, eine innere Bestimmung der inneren Thätigkeit, diese aber kann sich dann auch auf etwas Äußeres richten. Nur, wenn das Ich zuerst seine Innenwelt umgestaltet hat, kann dann und dadurch, mittelbar, auch eine entsprechende Veränderung in der Außenwelt vor sich gehen. Die Ausführung des Gewollten geschieht mittels des Leibes. Durch den Willen werden die Glieder des Leibes gemäß den Absichten und Zielen des Geistes in Bewegung gesetzt.

Wenn wir nun das Ich an sich, in sich und an und in sich betrachtet haben, so kommen wir zur Betrachtung des Nicht-Ich. Das ist ja ungefähr auch der Gang von Fichte, nur daß dieser das Nicht-Ich gleich in den zweiten Satz seines Systemes hineinbrachte. Der Ausdruck „Nicht-Ich" ist eine verneinende Bezeichnung. Das Nicht-Ich ist Alles, abgesehen vom Ich, Alles minus Ich. Ob das Nicht-Ich etwas dem Ich Übergeordnetes oder Nebenübergeordnetes oder Untergeordnetes ist, oder teilweise das eine oder das andere, oder das dritte, oder zweies davon, oder alles dreies ist, das wird durch den Ausdruck Nicht-Ich noch gar nicht entschieden. Die Kategorie des „Nicht", der „Neinheit" ist eine der tiefsten im Systeme*).

Wie erfolgt nun der Übergang vom Ich auf das Nicht-Ich?

Krause hat in seinen verschiedenen Werken einen verschiedenen Gang eingeschlagen. Einmal kommt er vom Ich als Menschen gleich zu den menschlichen Gesellschaften und zuhöchst zu der ganzen Menschheit: Das ist der Gang, der unmittelbar von unten nach oben führt. Unter Menschheit versteht aber Krause nicht bloß die Menschen auf Erden, die Erdmenschheit, sondern die Gesamtheit aller Menschen auf allen

*) Die Neinheit oder Negativität ist immer nur an der Jaheit oder Affirmativität, als endliche Gegenjaheit. Die Jaheit aber ist die Satzheit der Satzheit oder das So des So, bez. die Satzheit, das So in zweiter Abstufe.

Weltkörpern, soweit dieselben bewohnt sind, die Allmenschheit des Weltalls. Das andere Mal geht Krause aus vom Leibe und kommt dann zur Natur, zur Körperwelt, zur natura naturata. Von da aus erhebt er sich zur Schauung der Einen Natur, des Einen Leibwesens, auch als Urwesens seiner Art oder als natura naturans. Die Natur oder Leibwesen ist nach Krause ein selbstinniges oder persönliches Wesen, welches dem Geistwesen oder dem Einen Geiste ebenbürtig gegenüber steht und alles Leibliche aus oder besser: in sich hervorbringt, ähnlich wie der Geist seine Phantasiegestalten.

Oder an noch anderen Stellen geht Krause von dem eigenen, endlichen Geiste aus und behauptet, daß wir durch den Gedanken der allseitigen Endlichkeit unseres Geistes mit Notwendigkeit auf den Gedanken anderer endlicher Geister kommen. Er erhebt sich dann zu dem Gedanken des Einen, unendlichen Geisterreiches, welches der Natur als Körperwelt entspricht, und von da aus weiter und höher zu dem Gedanken des Einen Geistes, der Einen Vernunft, oder des Einen Geistwesens, als dessen innere Fülle dann das Eine Geisterreich erscheint.

Wir finden demnach, daß das ganze Ich nach seinen drei Wesenteilen drei verschiedenen höheren Wesenbereichen angehört. Der Leib des Ich gehört der Natur an, und diese Anerkenntnis ist der Übergang zur Naturphilosophie. Der Geist aber gehört dem Geisterreiche an: diese Anerkenntnis ist der Übergang zur allgemeinen Psychologie. Der Mensch endlich gehört der Menschheit an: das ist der Übergang zur allumfassenden Anthropologie, die manche auch Anthropotetologie, Menschheitlehre, von (ἀνθρωπότης-Mensch) genannt haben. Hier können wir bereits die Ahnung fassen, daß das Ur-Ich des Menschen einem Urwesenreich angehöre, welches über Natur und Geisterwelt (im gewöhnlichen Sinne) sein müsse, über dessen Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit wir aber jetzt durchaus noch nicht aburteilen dürfen. Von diesem Urwesenreich aus vermögen wir uns dann zu erheben zu dem Gedanken des Einen höchsten Wesens oder zu Gott als Urwesen.

Es ist aber noch ein Unterschied zwischen Wesen oder Gott, dem Realprinzip der Krauseschen Lehre, und Gott als Urwesen. Wir können uns ein höchstes Wesen denken, das über Natur und Geist erhaben ist, von dem aber Natur und Geist nicht Teile sind, sondern außer- unter welchem sich Natur, Geist und Menschheit befinden. Die meisten Menschen, wenn sie den Ausdruck Gott brauchen, denken nur an Gott — als — Urwesen, denken Gott nur als erhaben über Natur, Geist und Menschheit und deren Vereinigung: die Welt. Die Grenzen zwischen den genannten drei Wesen können nur als Innengrenzen des Einen,

allumfassenden Ganzen gedacht werden, und so gelangen wir endlich zu dem Gedanken des Einen, unendlichen, unbedingten Wesens oder Gottes.

Man kann sich die unbedingte Wirklichkeit oder absolute Notwendigkeit Gottes in Kürze, auf azagogischem Wege, auch so klar machen: Es ist rein unmöglich, daß der endliche Geist oder der Mensch sich die Schauung „Wesen oder Gott" erdacht habe, weil in der Folge nicht mehr liegen kann, als im Grunde, in der Wirkung nicht mehr, als in der Ursache. Also dem wesentlichen Inhalte nach ist der sogen. ontologische Beweis, der Fortgang von dem Gedanken Gottes zum Dasein Gottes, ganz richtig; nur ist das der Form nach kein Schluß, kein Beweis, kein Absteigen von oben nach unten, sondern ein Aufsteigen, eine Induktion. Die Gottesidee im Menschen und in der Menschheit setzt wirklich das objektive oder besser: das unbedingte Dasein Gottes voraus. Der Ausdruck „objektiv" ist in diesem Falle minder gut, weil er in der Regel im trennenden oder ausschließenden Gegensatze zu „subjektiv" gebraucht wird. Sobald wir uns aber zu dem Gedanken des Einen, unbedingten und unendlichen Wesens erhoben haben, so haben wir auch den trennenden Gegensatz des Objektiven und des Subjektiven überwunden. Mit der Anerkennung Gottes, als des Einen, unendlichen und unbedingten Wesens, in welchem alles, was ist, auch das Ich ist, beginnt:

II.

Der zweite oder absteigende Teil des Systemes, und zwar zunächst die Grundwissenschaft oder Metaphysik. Worin besteht dieselbe? Fast jeder Denker hat einen anderen Begriff von dieser Grundwissenschaft. Bei Krause enthält die Grundwissenschaft oder Metaphysik in sich die Prinzipien aller einzelnen Wissenschaften, ist aber selbst eine abgeschlossene Wissenschaft. Sie enthält nämlich die Erkenntnis des Wesens oder Gottes und des Wesengliedbaues in der ersten Wesenabstufe, sowie die Erkenntnis des Wesenheitgliedbaues in der ersten Wesenheitabstufe vollständig. Die obersten Teile aller Einzelwissenschaften gehören in die Metaphysik, aber nicht die weitere Ausführung. Fichte und Hegel, ja schon die Neuplatoniker, behaupteten auch, daß es eine Wissenschaft geben müßte, die die Prinzipien aller Einzelwissenschaften aus dem obersten Prinzip ableitete. Nur irrten Fichte und Hegel darin, daß bei ihnen die „Grundwissenschaft" mit der Wissenschaftslehre oder Logik zusammenfällt. Der oberste Teil der Erkenntnislehre ist allerdings ein Teil der Metaphysik oder Grundwissenschaft, aber

die weitere Ausführung der Erkenntnislehre, z. B. die Lehre von der Erkenntnis des endlichen Geistes und des Menschen, liegt außerhalb der Metaphysik. Und diese enthält auch sehr vieles, was nicht Erkenntnislehre ist.

Die Grundwissenschaft hat Krause behandelt im zweiten Teile seiner Vorlesungen über das System der Philosophie, in der zweiten Abteilung des Abrisses des Systemes und im Anhange zum Abriß des Systemes der synthetischen Logik. Das ist meines Erachtens das Tiefste, was bis jetzt jemals über Philosophie geschrieben worden ist.

Die Gliederung des Systemes ist mit der ersten Abstufe, oder mit der Grundwissenschaft noch nicht abgeschlossen. Dasselbe ist vielmehr ein Involutsystem oder ein Instaltungsgliedbau, kürzer: ein Ingliedbau, welcher erst mit der dritten inneren Abstufe der Wesen und der Wesenheiten sein inneres Ende erreicht. Stufheit (potentialitas) ist die Form der abwärtsgehenden, gliedverketteten (bez. stetigen) Verhältnisgleichheit (proportionalitas) oder diejenige formale Wesenheit eines Ganzen, vermöge deren das Ganze sich zur Gesamtheit seiner Hauptteile verhält, wie ein Hauptteil zur Gesamtheit seiner Unterteile. Stufe (im konkreten Sinne), Stufnis oder Stufglied (potentia) dagegen ist ein Wesentliches (Wesen oder Wesenheit), an welchem die Stufheit sich darstellt. Das System darf durchaus nicht einstreckig vorgestellt werden, etwa wie ein Faden, der bloß der Länge nach ausgedehnt wäre, sondern muß dreistreckig, gewissermaßen als Kugel, als allseitig verkettetes kugelförmiges Netz gedacht werden.

Die erste Grundgliederung der Wissenschaft nach der Art des Gegenstandes ist die: in Wesenwissenschaft und Wesenheitwissenschaft. Die Eine Wesenwissenschaft oder Gottwissenschaft enthält in sich die Eine Naturwissenschaft, die Eine Geistwissenschaft und die Eine Menschheitwissenschaft; als obersten Teil die eine Urwesenwissenschaft oder die Lehre von Gott, sofern er über der Welt oder transcendent ist. Das ist der Grundriß der Wesenwissenschaft.

Wenn wir nun wieder das Geistwesen in sich betrachten, erhalten wir, in dritter Abstufe, die Lehre von den endlichen Geistern; wenn wir die Natur in sich betrachten, so erhalten wir, gleichfalls in dritter Abstufe, die Wissenschaft von den endlichen Naturwesen; und wenn wir die Menschheit in sich betrachten, erhalten wir die Wissenschaft von den einzelnen Menschen und menschlichen Gesellschaften; ja zuhöchst, wenn wir Gott als Urwesen in sich betrachten, erhalten wir die Wissenschaft vom Urwesenreiche, dem Reiche der Genieen, einem der dunkelsten Gebiete freilich, die es für uns noch giebt.

Den Gegensatz zur Wesenwissenschaft, deren Gegenstand ein Wesen (bez. das Eine Wesen und der Wesengliedbau) ist, bildet die Wissenschaft von der Einen Wesenheit: Das ist die Eine Wesenheitwissenschaft, die sich wieder in eine ganze Reihe Wesenheitwissenschaften teilt. Die bekanntesten dieser Wesenheitwissenschaften sind: Die Religionswissenschaft, die Sittenlehre, die Rechtslehre, die Ästhetik oder Schönheitlehre, die Kunstlehre, die auch die Lehre von der nützlichen Kunst, nicht bloß die von der schönen Kunst umfaßt; ferner die Mathematik, die eigentlich nur ein bestimmter Abschnitt der reinen Vernunftwissenschaft oder Philosophie ist, die Erziehungslehre u. s. w.

Die Eine Wesenheitwissenschaft gliedert sich nach der Gegenheit der Wesenheit zuoberst in 1. Die Lehre von der Gehaltwesenheit (essentia materialis), 2. die Lehre von der Formwesenheit, Form oder Satzheit (essentia formalis, forma, positio, thesis), zu welcher u. a. die Lehre von der Zahl und die Lehre von der Richtung gehört, und 3. die Lehre von der Vereinheit beider, die Lehre von der Seinheit (existentia), einschließlich der Lehre von der Verhaltseinheit oder vom Verhältnis der Lehre von der Seinart (modalitas) und der Lehre vom Leben oder von der Vereinheit aller Seinarten.

Die Einteilung der Wissenschaften in Wesen- und Wesenheitwissenschaften schwebte bereits dem Philosophen Wolf mit ziemlicher Klarheit vor, indem er „materiale" und „formale" Wissenschaften unterschied. Doch ist seine Ausdrucksweise noch nicht ganz genau; denn die Wesenheit kann auch eine gehaltige, also insofern materiale sein, oder eine bloß formale. Z. B. die Schönheit ist nach einer tieferen Ästhetik, weil Schönheit allseitige Gottähnlichkeit oder Vollkommenheit im Endlichen ist, nicht bloß schöne Form, sondern auch schöner Inhalt und schöne Vereinigung, Vereinheit, Harmonie des schönen Inhaltes mit der schönen Form. Was nun das Verhältnis von Wesenwissenschaften und Wesenheitwissenschaften zu einander anlangt, so hat man wohl zu beachten, daß — und dies ist eine Haupteigentümlichkeit der Krauseschen Lehre — die Wesenheitwissenschaften die Wesenwissenschaften durchadern oder durchdringen. Beispielsweise die Erkenntnislehre ist zuoberst die Lehre von der unbedingten und unendlichen Erkenntnis Gottes, sozusagen von der Allwissenheit Gottes, ist ferner Wissenschaft von der Erkenntnis des Geistes, von der Erkenntnis der Natur, d. h. von der Erkenntnis, welche die Natur als erkennendes Wesen selbst besitzt, von der Erkenntnis der Menschheit; und das alles vereinigt. Oder noch ein Beispiel: Die Rechtslehre oder die Wissenschaft vom Rechte, d. i. von dem Gliedbau der Bedingungen zum vernunftgemäßen

Leben, soweit dieselben von der Freiheit abhängen, ist zuoberst Wissenschaft von dem Einen unbedingten und unendlichen Rechte Gottes, dann die Wissenschaft von dem Einen Rechte der Einen Menschheit und darin erst die Wissenschaft vom Rechte des einzelnen Menschen. Diese „Durchaderung" der Wesenwissenschaften durch die Wesenheitwissenschaften ist meines Wissens bis jetzt von keinem einzigen Darsteller der Krauseschen Philosophie richtig aufgefaßt worden.

Eine andere Gliederung der Wissenschaft ist die nach der Seinart des Erkannten. Die Seinart ist teils eine zeitliche, teils eine ewige oder nebenzeitliche, zum teil aber eine überzeitliche und zugleich überewige und endlich die unbedingte Seinart.

In innigster Beziehung zu dieser Einteilung steht dann die nächste Gliederung, nämlich die nach der Erkenntnisquelle oder besser: Erkenntnisweise. Die Erkenntnisweise ist nämlich gar nichts anderes, als die Seinart oder Modalität des Erkennens oder, ganz allgemein gesprochen, der Erkennheit, und zwar ist die Erkenntnisweise erstens eine sinnliche, empirische, historische oder aposteriorische; zweitens eine nichtsinnliche, apriorische, reine Vernunfterkenntnis. Gewöhnlich wird nun der Ausdruck, bez. der Begriff Philosophie beschränkt auf die nichtsinnliche oder apriorische Erkenntnis. Nach Krause ist die nichtsinnliche Erkenntnis der sinnlichen Erkenntnis zum teil bloß *nebengeordnet*, die nebensinnliche Erkenntnis zum teil aber auch derselben *übergeordnet*, so daß es auch eine wahrhaft *übersinnliche* Erkenntnis giebt. Z. B. die Erkenntnis mittels der abstrakten Begriffe ist der sinnlichen Erkenntnis nur nebengeordnet. Die von der Sinnenwelt abgezogenen Begriffe sind etwas nur Nebensinnliches. Dagegen die „Ideeen" in dem platonischen und kantischen Sinne, z. B. Schönheit, Religion, Sittlichkeit, Recht, sind etwas wahrhaft Übersinnliches, etwas, was den befugten Anspruch erhebt, sowohl auf die Begriffe, wie auf das Sinnliche angewandt zu werden. Krauses allumfassender Gliedbau der Wissenschaft umfaßt nicht bloß die reine Vernunftwissenschaft, sondern auch die ganze Erfahrungswissenschaft und endlich auch die Durchdringung beider: die angewandte Philosophie und die philosophisch durchdrungene Erfahrungswissenschaft. Kein Philosoph außer Krause hat diesen synthetischen oder harmonischen Teil der Wissenschaft, diese Vereinerkenntnis aus sinnlicher und nichtsinnlicher Erkenntnis, mit dieser Klarheit erschaut und einen so fruchtbaren Anfang dieses Teiles der einen Gesamtwissenschaft aufgestellt und ausgebildet. Es ergiebt sich hieraus auch die merkwürdige Folgerung, daß bei Krause die *Geschichte* (oder eigentlich die Geschichtswissenschaft) der Wissenschaft selbst einen Teil

seines Systemes bildet (vergl. die „Grundwahrheiten der Wissenschaft“ und den „Grundriß der Geschichte der Philosophie“).

Ja, Krauses System enthält auch noch eine Philosophie der Geschichte der Philosophie, oder eine wahrhaft wissenschaftliche Kritik der Geschichte der Philosophie. Insbesondere hat Krause das Hegelsche System (vergl. die eben genannten Werke), als das bedeutendste System der Neuzeit, auf das treueste dargestellt und bis ins Einzelnste gewürdigt. Eine so eingehende, gründliche und gerechte Beurteilung eines großen Systemes vom Standorte eines noch umfassenderen, tieferen Systemes ist in der Geschichte der Philosophie noch nicht dagewesen. Hegel hat auf diese Beurteilung nicht zu antworten vermocht. Er ist zwar wiederholt öffentlich gemahnt worden, dies zu thun. Vergebens! Dann hatte es sein Anhänger, Carl Ludwig Michelet, in aller Form übernommen, darauf zu antworten: es ist aber von ihm bis jetzt noch nichts darüber erschienen, — seit 1829!

Zuletzt pflegt man noch die Wissenschaft in theoretische und praktische Wissenschaft einzuteilen. Diese Einteilung ist nun nach Krause die allerschlechteste; denn dieselbe ist zunächst gar nicht erschöpfend. Die Wissenschaft vom Gefühl z. B. kann weder als eine theoretische, noch als eine praktische hierbei untergebracht werden. Ferner ist hierbei der Einteilungsgrund nicht recht klar, ja, es sind zwei verschiedene Einteilungsgründe nicht unterschieden: einerseits eine gewisse innere sachliche Verschiedenheit der Wissenschaften nach der Seinart ihres Gegenstandes (die praktische Wissenschaft behandelt Zeitliches) und der äußere oder innere Zweck der Wissenschaften. Krause ist nun der Überzeugung, daß die Wissenschaft ebensosehr Selbstzweck und selbstwürdig, als Mittel zum Zweck der Veredelung und Höherbildung des Lebens ist und sein soll. Allerdings ist es nicht eine unbedingte Notwendigkeit, daß durch höhere und tiefere Erkenntnis der Mensch besser werde. Die tiefere Erkenntnis ist zwar nicht der ganze zureichende Grund, die alleinige Ursache des sittlichen Wollens und Handelns, wohl aber eine Hauptveranlassung dazu, ein teilweiser Grund, eine teilweise Ursache davon. Nach Krause muß man eben den Menschen auf jede Weise und auf jedem Wege anzuregen und zu bessern suchen, einerseits von der Erkenntnis aus, andererseits vom Gefühl aus, endlich auch vom Wollen aus. Ja, eigentlich muß man die ganze „Innheit“, wie es Krause nennt, die ganze Persönlichkeit, das ganze Ich anzuregen und zum Guten zu leiten suchen. Wenn in gewisser Hinsicht die Erkenntnis das Frühere ist und das Gefühl und den Willen

anregt, so ist doch in anderer Hinsicht wieder Gefühl und Wille das die Erkenntnis Bedingende und zum teil Bestimmende.

Um zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, ist auch ein reiner Wille und ein reines Herz unbedingt notwendig. Die Erfahrung bestätigt es auch, wenigstens im großen und ganzen, daß mit der tieferen, echt wissenschaftlichen Bildung auch unwillkürlich das Herz und der Charakter des betreffenden Menschen gereinigt wird. Ich will noch darauf aufmerksam machen, daß schon eine gewisse Höhe und Tiefe, Stärke und Reife des Charakters dazu erfordert wird, daß jemand sich überwiegend der Wissenschaft widmet, und nicht etwa in erster Linie auf Genuß oder auf Gelderwerb denkt. Krause hat überwiegend zu praktischen Zwecken die Wissenschaft betrieben und gebildet. Schon als Jüngling sah er ein, daß der Menschheit durch die Wissenschaft am besten und gründlichsten geholfen werden kann. Er denkt sich das so, daß das Eine, allumfassende wahre System der Wissenschaft, zu welchem er einen gesunden Keim geliefert habe, von der ganzen Menschheit ausgebildet werden müsse, daß dieses System auf die Erziehung und Fortbildung, auf Kinder und Erwachsene gleichmäßig einwirken werde. In diesem Geiste hat er vor allem seine „Philosophie der Geschichte" und sein „Urbild der Menschheit" geschrieben. Im „Urbild der Menschheit" zeigt er, was und wie die Menschheit auf Erden eigentlich sein sollte. In der „Philosophie der Geschichte" weist er nach, wie die Menschheit sich allmählich bis zu dieser Höhe emporarbeiten kann. Er hat sich in dieser Hinsicht als einen Propheten im großartigsten Maßstabe erwiesen, z. B. eine ganze Reihe von „Gesellschaften", die Krause bereits 1811 gefordert hat, ist längst ins Leben übergegangen oder doch im Werden begriffen, zum teil unmittelbar oder mittelbar auf Krauses Veranlassung.

Wenn jemand auch an gewissen Teilen der theoretischen Philosophie Krauses vor der Hand noch Anstoß nehmen sollte, wie etwa an der Lehre, daß jeder endliche Geist nicht bloß immer-fort-leben werde, sondern daß er auch immer dagewesen sei, also an der Präexistenzlehre Krauses — so muß es doch meiner Überzeugung nach jedem, der sich nur einigermaßen mit der Lehre Krauses ernstlich beschäftigt, unbedingt einleuchten, daß die praktische Philosophie Krauses auf mindestens Jahrhunderte hinaus den Entwurf angiebt, nach welchem alle tieferen und edleren Geister vereint sich richten müssen, um den Gliedbau der Menschheit dereinst harmonisch und organisch zu vollenden!

Hermann von Leonhardi.

Die Bedeutung der neueren Rechtsphilosophie.

Die Rechtswissenschaft wird schon von den Römern als eine Kunde von göttlichen und menschlichen Dingen bezeichnet, und in der That muß der Jurist, wenn er das Recht dem ganzen Umfange nach inbetracht ziehen will, seinen Blick zuhöchst auf den Schöpfer selbst richten als auf den Geber alles Guten und — bleibenden Obereigentümer aller Lebensgüter, auf Gott als den obersten Gesetzgeber und Richter; auch muß er sich Einsicht zu erwerben suchen in das ganze Reich der Schöpfung, soweit dasselbe der rechtlichen Beurteilung unterliegt. Nächstdem hat sich die Rechtswissenschaft zu stützen auf Menschenkunde (Anthropologie), auf Gesellschaftswissenschaft, Statistik und Geschichtskunde, weiterhin aber auch auf die gemeinsame höhere Grundlage dieser wie aller Einzelwissenschaften, auf die Philosophie, die — in der wissenschaftlich bereits außer Zweifel gestellten Gottidee wurzelnd — die allgemeine Grund- und Zusammenhangswissenschaft ist. Wenigstens eine vollendet wissenschaftliche Rechtserkenntnis ist nicht möglich ohne gleichförmige Benutzung aller Erkenntnisquellen. Ein nicht minder wichtiger Teil der Rechtswissenschaft als die Rechtsgeschichte ist daher die Rechtsphilosophie. Nur mit ihrer Hilfe kann die Rechtswissenschaft ihre besten Früchte zur Reife bringen, d. h. kann verstanden werden, was in der Geschichte (in dem Verwirklichungsbestreben) des Rechtes eigentlich geschehen ist, ob man voran- oder zurückgegangen ist bei demselben Volk, oder bei verschiedenen Völkern. Ohne sie ist demnach eine für das Leben fruchtbringende Philosophie der Geschichte des Rechtes und vergleichende Rechtswissenschaft ebenso undenkbar, wie ohne Kenntnis des geschichtlich gegebenen, d. h. des gewordenen und geltenden Rechtes. Beide — Philosophie und Geschichte — müssen sich vielmehr zum Aufbau der ebengenannten Wissenschaften die Hände reichen.

Die Aufgabe der Rechtsphilosophie ist eine doppelte. Einerseits hat sie die erfahrungsmäßig gegebenen Rechts-Begriffe und Sätze in fortgesetzter Zergliederung (Analyse) auf immer höhere und umfassendere Begriffe und Sätze klärend zurückzuführen und ihren Zusammenhang

und ihre Übereinstimmung mit dem höchsten Grund alles Denkens und Seins nachzuweisen. Andererseits hat sie, mit Hilfe des auf diesem Wege zu gewinnenden Grundbegriffes des Rechtes und durch seine Entwickelung, ein helleres Licht zu werfen auf das, was im Leben für Recht gilt, und hat sie uns einen durch das Labyrinth des gesellschaftlichen Rechtslebens sicher leitenden Faden an die Hand zu geben. Mit anderen Worten: an dem Quell der ewig gleichen Vernunftoffenbarung schöpfend hat die Rechtsphilosophie auf deduktivem Wege solche Einblicke in das Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft zu thun und solche leitende Ideeen zu gewinnen, zu welchen die bloß äußere Erfahrung schon deswegen sich nicht zu erheben vermag, weil das noch unreife, den größten Wandlungen unterworfene Leben ihr bisher nur einen Teil des zur Verwirklichung bestimmten Wesentlichen darbietet und weil aus den Tiefen des menschlichen Wesens stets neue Strebeziele auftauchen, mit diesen zugleich aber, und in immer anderer Weise das Bedürfnis einer rechtlichen Ordnung sämtlicher davon beeinflußten Lebensverhältnisse sich ergiebt.

Das Gesagte ist für sich klar, und es wird nur Bekanntschaft mit den allgemeinsten Sätzen der Wissenschaftslehre erfordert, um sich von der Richtigkeit desselben zu überzeugen. Nur eine, freilich auch in wissenschaftlichen Kreisen nicht seltene, leidenschaftliche Voreingenommenheit kann dies verkennen. Unleugbare Thatsache ist allerdings, daß dermalen einem großen Teile der Rechtsgelehrten, darunter selbst hochangesehenen, alles Verständnis dieser einfachen Wahrheiten fehlt, und daß sie infolge davon, ohne es zu wollen und ohne es zu bemerken, denen in die Hände arbeiten, die sich bemühen, die Menschen und die Völker bezüglich ihrer ewigen Rechtsansprüche blind zu erhalten, oder wo dieselben die Augen zu öffnen bereits begonnen haben, sie neuerdings blind zu machen. — Aber dieser beklagenswerten Thatsache gegenüber bietet sich uns auch eine hocherfreuliche dar, die wir zunächst inbetracht zu ziehen haben.

Wenn wir die für alle Wissenszweige gleicher Weise gültigen Anforderungen der allgemeinen Wissenschaftslehre als Maßstab der Beurteilung nehmen, so zeigt uns die Rechtswissenschaft einen Grad der Ausbildung, wie kaum eine andere Wissenschaft. Denn schon sind hier in thatsächlichen Leistungen alle Voraussetzungen vorhanden für jenes geordnete Zusammenwirken, aus welchem allein die höchste wissenschaftliche Vollendung sich zu ergeben vermag.

Der große Aufschwung, den das Rechtsstudium in den letzten beiden Menschenaltern durch die geschichtliche Rechtsforschung gewonnen

hat, ist allgemein anerkannt. Dagegen der mächtige Fortschritt, der bald nachher auch auf dem rechtsphilosophischen Gebiet — hier wie dort durch Deutsche — gemacht worden ist, hat bisher keine gleichmäßige Beachtung und Würdigung gefunden. Während die ausländischen Rechtsgelehrten von der hohen Bedeutung auch dieses Fortschrittes erfüllt sind, und man in verschiedenen Ländern für die Fortbildung der Gesetzgebung davon bereits Nutzen zieht, sind es in den Ländern deutscher Bildung fast nur einzelne Volkswirtschaftslehrer, die es verstehen, die geklärten und bereicherten Rechtsbegriffe für ihre Forschungen fruchtbar zu machen, aber Juristen, die von der dermaligen Entwickelungshöhe der rechtsphilosophischen Forschung genügende Kenntnis genommen hätten, sind bisher überaus selten*), und selbst auf den meisten Universitäten machen sich bei dem, was unter dem Namen der Rechtsphilosophie geboten wird, noch immer abstrakte Behandlungsweisen breit, die als wissenschaftlich bereits überwunden, von den Ausländern mit Recht schon längst aufgegeben sind.

Das hohe Verdienst, das sich die rechtshistorische Schule erworben, wird einigermaßen geschmälert durch die Vereinseitigung, infolge welcher — in Deutschland wenigstens — fast alle ihre Anhänger die rechtsphilosophische Forschung für etwas ganz Überflüssiges hielten und manche noch jetzt sie dafür halten. Diese Geschichtsfanatiker nehmen zur Rechtsphilosophie eine ähnliche Stellung ein, wie sie zur Philosophie im allgemeinen von so vielen heutigen Naturforschern eingenommen wird, die auch ihrerseits der Meinung sind, dieselbe gänzlich links liegen lassen zu dürfen, — die einen wie die anderen offenbar nur aus Unkenntnis der Fortschritte, die, sowohl der Behandlungsweise als den Ergebnissen nach, von der Philosophie und insbesondere von der Geistesphilosophie gemacht worden sind, seitdem sie den Allwissenheitsdünkel der Schelling-Hegelschen Schule, oder die — oft nicht weniger dünkelvolle — Wissensscheu eines übertriebenen Kritizismus aufgegeben hat.

Savigny selbst — obwohl gerade er zur geschichtlichen Erforschung des Rechtes die tiefste Anregung gab — hat doch die hohe Bedeutung und die Unentbehrlichkeit der philosophischen Rechtsforschung niemals verkannt, und er würde sicher durch die Leistungen der neuzeitlichen Rechtsphilosophie, die auf der festen Grundlage der Menschenkunde und Gesellschaftslehre beruht — nicht nur hocherfreut und dafür dankbar

*) Zu ihnen gehört Jhering, wie sich aus seiner Schrift: „Der Kampf um das Recht“ ergiebt.

gewesen sein, sondern — als Rechtsforscher von echt wissenschaftlichem Sinn erhaben über die gewöhnliche beschränkte Vereinseitigung — würde er auf jene Leistungen vielleicht noch stolzer sein, als auf die rechtsgeschichtlichen Arbeiten seiner Schule, sofern dieselbe wider seine Absicht in einen geist- und gedankenlosen Historizismus versunken ist.

In der That ein Jurist, der mit dem heutigen Entwickelungsstande seiner Wissenschaft vertraut ist, also insbesondere auch mit denjenigen Leistungen, die der eben gerügten Vereinseitigung das nötige Gegengewicht zu halten geeignet sind, hat alle Ursache, auf die Wissenschaft seiner Wahl stolz zu sein. Wie klein stehen doch z. B., — wenn man den gleichen Maßstab der Wissenschaftslehre auch an sie legt, — die heutige Physik und Chemie da, diese Grundsäulen der Naturwissenschaft, im Vergleiche mit der heutigen Rechtswissenschaft! — Bei allem Großen und nicht bloß für den materiellen Fortschritt der Menschheit Wichtigen, was sie leisten, fehlt ihnen bisher doch noch ganz die streng logische Anknüpfung an die allgemeine Grund- und Zusammenhangswissenschaft, und eben damit fehlen ihnen die zur Prüfung der Stichhaltigkeit ihrer vielen bloßen Voraussetzungen und vorläufigen Annahmen (Hypothesen) hinreichenden echt wissenschaftlichen Entscheidungsgründe; indem auf dem Wege des Versuches immer doch nur ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit, keineswegs aber eine endgültige Entscheidung zu erreichen ist, und aus den Ergebnissen solcher Versuche nicht selten die gröbsten Fehlschlüsse gezogen werden. Die Hypothese kann zwar ein Weg zum Wissen sein, ist aber nicht schon selbst ein Wissen, und durch die, bei dem heute gangbaren Verfahren so vielfältig angewandten Schlüsse und Schlußreihen nach bloßer Analogie kann man um so weniger jemals zu vollendeter Wissenschaft gelangen, als sie nicht einmal genügen zu einer strengwissenschaftlichen Induktion. Der Physik und der Chemie mangelt heute noch ein solcher Stammbaum ihrer Fachbegriffe, wie ihn zum Nutzen der gesamten Rechtswissenschaft die Rechtsphilosophie bereits darbietet. Nur durch die Unbekanntschaft mit dieser Thatsache erklärt sich, was sonst unbegreiflich sein würde, wie es möglich war, daß geistvolle Rechtsforscher sogar für die Rechtswissenschaft das Einlenken in die Wege der Naturforschung empfehlen konnten!

Wo, frage ich, wäre bisher der Physiker zu finden, der gleich dem Juristen genügende Rechenschaft abzulegen vermöchte über die wissenschaftliche Haltbarkeit und Begründung solcher Begriffe, die doch in alle seine Forschungen eingreifen, wie z. B. die Begriffe von Größe,

Summe, Zeit, Raum*) Thätigkeit, Kraft, Stoff, oder gar wie der Begriff Empfindung? Und doch versucht die Physik eben jetzt, Empfindung als allgemeine Eigenschaft des Stoffes geltend zu machen, und wird demzufolge voraussichtlich schon bald über den bisher mit Hartnäckigkeit festgehaltenen einseitig mechanischen Standpunkt sich erheben müssen. Sie wird sich zu diesem Fortschritt gedrängt sehen, sobald sie nur, logischer als bisher, auf einer Lieblingshypothese fortbaut und dann sich nicht mehr zu begnügen vermag mit einer bloß äußerlichen Erfassung der im Raum sich äußernden Naturbethätigungen; machte sie diesen Fortschritt nicht, so würde sie dem unparteiischen Wissenschaftsforscher das wenig wissenschaftswürdige Schauspiel darbieten, wegen Mangels an selbständiger philosophischer Vorbereitung der bloße Fangball zu werden in dem Wettkampf der Schulen Herbarts und Schopenhauers.

Wo, frage ich noch bestimmter, wäre heute der Physiker, der die genannten Begriffe auf die gleichen höheren und höchsten Wesens- und Daseinsbegriffe zurückzuführen vermöchte, auf welche sämtliche im Rechtsgebiete geltenden Begriffe bereits zurückgeführt sind, oder der auch nur Kenntnis von dem hätte, was bezüglich der Zergliederung jener Begriffe auf dem philosophisch-logischen Gebiete längst**) geleistet ist? — Und doch gebietet die Forderung strenger Wissenschaftlichkeit die logisch stetige Zurückführung aller untergeordneten Begriffe eines jeden Wissenszweiges auf die höchsten, allen Wissenszweigen gemeinsamen Grundbegriffe; sie verlangt das nicht weniger, als die Chemie die Zurückführung der zusammengesetzten Körper auf einfache. —

Auch die zu Anfang genannten Wissenszweige, durch welche die Rechtsphilosophie befruchtet werden mußte, um über die sie hemmende tote Abstraktion hinauszukommen, sind bereits der eben erwähnten Forderung gerecht, und damit über die bloße Hypothese erhabene, unerschütterliche Grundpfeiler für den Aufbau der Rechtswissenschaft geworden.

Im obigen ist auf die hohe Bedeutung hingewiesen worden, welche die Rechtsphilosophie ihrem Begriffe nach für die Rechtswissenschaft

---

*) Auch die Mathematik, als Rechen- und Meßkunst, d. h. als Handwerkszeug der Wissenschaft, bereits hochvollendet, befindet sich als Wissenschaft noch in dem gleichen unfertigen Zustande, wie die Physik. Daher so mancher abenteuerliche Unsinn, den neuere Mathematiker für wissenschaftlichen Fortschritt hielten.

**) In K. Chr. Fr. Krauses: „Abriß des Systems der Logik, 2. vermehrte Ausgabe", und: „Abriß des Systemes der Philosophie" (Beides Prag bei F. Tempsky 1828).

und für das Rechtsleben hat; auch ist bemerkt worden, daß sie auf ihrer heutigen Bildungshöhe dieser begrifflichen Forderung entspreche. Daß dies nun aber auch wirklich der Fall sei, haben wir zunächst nachzuweisen; denn aus der Unkenntnis dieses Sachverhaltes erklärt sich doch am meisten die, in den letzten Jahrzehnten fast allgemein gewordene Vernachlässigung des rechtsphilosophischen Studiums.

Wir haben im Gegensatze zu dem, von der historischen Schule mit Recht bekämpften, abstrakten Naturrecht auf die neuzeitliche Rechtsphilosophie hingewiesen und für diese eine hohe Lebensbedeutung in Anspruch genommen. Wir haben das zu rechtfertigen.

Eine Rechtsphilosophie, die den Namen einer neuzeitlichen verdienen soll, muß ebenso den jeweiligen Forderungen des Lebens selbst, wie denen der Wissenschaft gerecht werden; sie muß geeignet sein, in dem von Jahr zu Jahr zu wichtigeren Entscheidungen drängenden Kampfe zwischen den entgegengesetzten Parteibestrebungen, des Festhaltens am Herkömmlichen und bisher für Recht geltenden einerseits und des Fortschreitens zu neuem, für veränderte Lebenslagen als Recht in Anspruch genommenem andererseits, die letzten Entscheidungsgründe abzugeben. Dies wird sie aber nur können, wenn der Grundgedanke, dessen streng logische Entwickelung sie zu sein hat, mit anderen Worten, wenn der oberste Rechtsbegriff, von dem sie ausgeht, ein so inhaltreicher ist, daß er für alle und jede Rechtsfragen sich als der genügende Auskunft gebende erweist, — für die Fragen des menschlichen und des göttlichen Rechtes, des Einzel- und des Gesellschaftsrechtes, des Rechtes inbezug auf alle Seiten, Stufen, Zwecke, Mittel und Wege des Lebens, auf die Individuen und auf die Gegensätze des Geschlechtes und des Alters, auf das Volkstümliche und das allgemein Menschheitliche, auf die verschiedenen Entwickelungszustände aller Lebens- und Strebenskreise (Staat, Kirche, Schule, Kunst, Gewerbe, Handel u. s. w.), insbesondere auch inbezug auf die Fragen nach der Art und Weise der Verwirklichung des Rechtes und der Abstellung des Unrechtes.

Allen diesen Forderungen nun entspricht die eben darum von uns als neuzeitliche bezeichnete Rechtsphilosophie. Sie knüpft ihre Forschung an den Rechtssinn an, der dem Menschen angeboren ist, und der sich überall geltend macht, wo nicht die Selbstsucht ihn zurückdrängt oder übertäubt. Indem diese Rechtsphilosophie dem Rechtssinn auf den letzten Grund geht, gelangt sie zur Anerkenntnis des Reiches Gottes, als dem gemeinsamen Boden, von welchem aus sie, wie jede Lebenswissenschaft, ihren eigentlichen Anfang zu nehmen hat. Von den Ideeen Gottes,

des göttlichen Lebensreiches und insbesondere der zum Ebenbilde Gottes bestimmten Menschheit weiß sie die Ideeen aller einzelnen Rechte abzuleiten. Sie bestätigt dadurch die tiefe Wahrheit, die sich schon ahnungsweise in dem Rechtsgefühle des Volkes und der ihm entsprechenden Volksrede kundgiebt, wenn es seiner Überzeugung, daß etwas Recht sei, mit den Worten Ausdruck giebt: Von Gottes und Rechts wegen! So aufgefaßt ist alles und jedes Recht zuerst und zuhöchst göttliches Recht, Recht Gottes, — das Volksrecht nicht weniger als das Herrscherrecht, sofern dieses nicht bloß durch Pergament, sondern vor der Idee Gottes und des göttlichen Lebensreiches gerechtfertigt erscheint, das Recht des Einzelnen nicht weniger als das Recht der Gesamtheit, das Recht des Unmündigen nicht weniger als das des Mündigen, das Recht der Minderheit nicht weniger als das der Mehrheit. Auf dieser Gleichheit aller Rechte vor Gott beruht ihre Heiligkeit, ihre rechtliche Unantastbarkeit, die Rechtswidrigkeit ihrer Vergewaltigung.

Die Anerkenntnis dieser gleichen, göttlichen Begründung aller Rechte zeigt den Ausweg aus der Verwirrung, in die das Leben der Völker geraten ist, aus dem Unrechte, in das es sich verstrickt hat. Wohin der Wahn führt, das Recht der Gesellschaft nur für eine Gesamtheit von Einzelrechten zu halten, das zeigt die von Jahr zu Jahr sich mehrende Massenarmut und die Ansammlung überschwänglicher Reichtümer in den Händen immer wenigerer Einzelner. Und wohin der entgegengesetzte Wahn, der das Recht der Einzelnen allein in dem Rechte der Gesellschaft begründet hält, zu führen geeignet ist, davon kann man einigen Vorgeschmack erhalten durch die sozialistischen Bestrebungen der Mehrzahl, die bei dem selbstsüchtigen Haschen nach Gewinn, bei dem unmenschlichen Krieg aller gegen alle zu kurz gekommen ist. Die neuzeitliche Rechtsphilosophie lenkt hier in das richtige Geleise ein, indem sie Einzelrecht und Gesellschaftsrecht, Volksrecht und Menschheitsrecht als rechtlich gleichwertige Ausflüsse des Einen unteiligen Gottesrechtes, als gleich wesentliche Glieder im Rechtsorganismus des göttlichen Lebensreiches nachweist.

Die neuzeitliche Rechtsphilosophie erkennt, gleich wie die Religion, in Gott den Herrn des Lebens, den Geber und bleibenden Obereigentümer aller Lebensgüter, im Menschen und irgend welcher menschlichen Gesamtperson je nach den Rechtsgründen bald den vorübergehenden Eigentümer, bald den Miteigentümer, oder beziehungsweise auch nur den Nutznießer eines Teiles derselben. Ein schon beim Denkunterricht

auf der Schule in diese obersten Rechtsgrundsätze eingeführtes Volk*) wird mit Leichtigkeit den Übergang finden aus so vielen gefahrdrohenden, jetzt noch gesetzlich geschützten Unrechtszuständen in einen wahrhaft rechtsstaatlichen Zustand, aus dem bisherigen unwürdigen in einen der Menschheit würdigen.

Wenn der Mensch, wie es streng wissenschaftlicherweise nicht anders geschehen kann, als Bürger im göttlichen Lebensreich, also auch als verpflichteter Mitarbeiter in demselben (als Diener Gottes und der Menschheit) aufgefaßt wird, und nur, soweit es sich damit verträgt, als Herr, als sui juris, dann kann nur ein solcher oberster Rechtsbegriff als wissenschaftlich haltbar anerkannt werden, in welchem dieser allseitige organische Wesens- und Lebensverband des Menschen volle Berücksichtigung findet. Von der neuzeitlichen Rechtsphilosophie, die auch dieser Anforderung entspricht, wird daher das Recht bestimmt als: Das organische Ganze der durch Bethätigung des freien Willens herstellbaren Bedingungen der Verwirklichung des gesamten Organismus der menschlichen Bestimmung.

Durch diese Begriffsbestimmung ist die wesentliche Harmonie des Rechtes mit allen Seiten und Teilen der menschlichen Bestimmung anerkannt, die Harmonie des Rechtes, der Moral, der Religion und der Politik, der gleiche Rechtsanspruch und Rechtsschutz bezüglich der Wissenschaft und der Kunst, der Menschenbildung, des Ackerbaues, des Gewerbes und des Handels. Durch dieselbe Begriffsbestimmung sind mit einemmale alle die Ungeheuerlichkeiten abgewiesen, zu welchen ein, von dem organischen Wesens- und Lebensverbande, sowie von dem Lebensinhalte absehender (abstrahierender) Rechtsbegriff, wie derjenige, auf welchen das abstraktformelle Naturstandsrecht gegründet wurde, unvermeidlich führen mußte und geführt hat. Wir meinen Ungeheuerlichkeiten, wie die einer „rechtlichen Befugnis zu sittlich Unerlaubtem", des „Nichtgebundenseins der Politik an die Gebote des Rechtes und der Moral", der „Möglichkeit eines Verbrechens ohne Verletzung der Sittlichkeit", der „bloß sittlichen, aber nicht rechtlichen Verpflichtung des Vaters gegen seine Kinder oder des Reichen gegen die Armen", einer „Strafe ohne Rechtszweck" und was dergleichen mehr ist.

Von diesem obersten Rechtsbegriff geleitet, erkennen wir in der gottebenbildlichen Wesenheit des Menschen die, sofern sie im Leben verwirklicht werden soll, die menschliche Bestimmung ausmacht, zugleich

*) Eine darauf hinzielende spanische Schrift ist die von Fr. Giner und A. Calderon.

die Grundlage des menschlichen Rechtes. Irgend eine Anforderung kann daher nur insoweit rechtlich begründet sein, als sie auf eine, durch freien Willen herstellbare Bedingung der Erreichung unserer Bestimmung sich bezieht. Wir wollen hierbei etwas verweilen.

Bei genauerer Erörterung des Begriffes des Rechtsgrundes und der damit im nächsten Zusammenhange stehenden Begriffe sieht der Denker sich zu Unterscheidungen genötigt, die in ihrer rein begrifflichen Fassung selbst den meisten heutigen Juristen neu sind, und von vielen sogar für allzu fein werden gehalten werden, die aber in ihrer Anwendung, bei Lösung von Streitfragen der Zeit, besonders für den Staatsmann und für gesetzgebende Versammlungen von der höchsten Wichtigkeit sind, wie auch der Nichtjurist mit Leichtigkeit einsehen kann, und die wir daher nicht übergehen können. Wir werden uns bei dieser Begriffsentwickelung möglichst kurz fassen und eine Andeutung der Anwendung gleich selbstverständlich nachfolgen lassen.

Also zuerst das rein Begriffliche:

Für jede Rechts-Forderung und Rechtsverpflichtung ist die menschliche Bestimmung immer der höhere (entferntere, äußere) Grund; das unerläßliche gleichzeitige Vorhandensein eines die Erreichung dieser Bestimmung ermöglichenden, d. h. sie bedingenden Zustandes mit dem, dessen bedürfenden — d. h. ebendadurch, in Hinsicht der Erreichung seiner Bestimmung, bedingten — Zustande eines Wesens ist hingegen dafür der nähere (innere) Grund.

Dem entsprechend besteht der höhere oder äußere Rechtszweck in der Erreichung der menschlichen Bestimmung, der nähere oder innere Rechtszweck aber in der Herbeiführung des erforderlichen Zusammenwirkens des bedingenden und des bedingten Wesens zur Erreichung jenes höheren Zweckes.

Der äußere Rechtszweck ist also nichts anderes, als: daß dasjenige, was wesentlich der höhere (äußere) Grund und die höhere (äußere) Ursache des Rechtes ist: die menschliche Bestimmung — auch wirklich, d. h. erreicht werde. Das aber, was die nächste Grundlage, den Boden eines Rechtes als solchen ausmacht (den „Rechtsboden", von dem aus allein es sich mit Erfolg geltend machen läßt), also das, worin das Recht besteht, so daß es in jeder Hinsicht (nach allen Teilen seines Bestandes) darauf zunächst beruht, z. B. sofern sich daraus einerseits ein Rechtsanspruch, andererseits eine Rechtsobliegenheit ergiebt, das ist der innere Rechtsgrund, aus welchem allein zunächst — wie weiterhin und zuhöchst aus dem äußeren — auch die „Entscheidungsgründe" des Richters zu entnehmen sind.

Daß dasjenige, was der innere Rechtsgrund wesentlich ist, auch im Leben wirklich werde, das ist der innere Rechtszweck. —

Nun über die Lebensbedeutung der hier gegebenen Begriffsbestimmungen nur soviel:

Besonders wichtig für unsere Übergangszeit ist die Anwendung dieser streng begrifflichen Unterscheidungen auf den Staat in seinem Verhältnis zur Gesellschaft (der Gemeinde, dem Volk, der Menschheit). Was Staatsbelang (Staatsaufgabe, Staatsbefugnis und Staatsobliegenheit) sei oder nicht, das läßt sich grundsätzlich nur entscheiden, wenn Klarheit herrscht über den Grund und den Zweck des Staates, wenn klar unterschieden wird auch zwischen äußerem und innerem Staats-Grund und Staats-Zweck. Nur dann wird die freche Willkür einer sogen. „Staatsräson" einem streng rechtlichen, einem rechtsstaatlichen Verfahren weichen. Es leuchtet ein, wie bedeutungsvoll die Klarstellung dieser Begriffe für die Grenzbestimmung zwischen Staat und Kirche, für die beziehentliche Rechtsbegründung oder rechtliche Zurückweisung von Ansprüchen des einen oder der anderen, überhaupt für rechtliche Beurteilung dessen, was im Herkommen — oder wie das vielfältig der Fall ist, sogar in den gesetzlichen Bestimmungen — von Rechtswegen abzustellende rechtswidrige Übergriffe aus einem der beiden Gebiete in das andere sind.

Der Staat ist seinem Begriffe nach die Rechtspflegeanstalt der Gesellschaft, oder auch: er ist die Gesellschaft von der Seite ihrer Bethätigung, wonach sie Rechtspflegerin ist. Die Rechtspflegschaft der Gesellschaft (die Aufgabe des Rechtsstaates) ist nun zunächst begründet in dem gleichzeitigen Vorhandensein des rechtlichen Bedürfnisses (der Bedingtheit) und des dessen Befriedigung bedingenden, d. h. hilfefähigen und hilfebereiten, Willens der Gesellschaft; weiterhin aber ist sie begründet in dem Verhältnis der Rechtspflegebethätigung — als einer wesentlichen (integrierenden) Seite — zu der ganzen Wesenheit der Gesellschaft.

Der nächste, innere oder alleineigentümliche Zweck des Staates (Rechtsstaates) ist somit: Herstellung des Rechtes und weiter nichts. Unmittelbar hat der Staat also sonst nichts zu thun. Ein mehreres geschieht von ihm nur mittelbar, indem er durch Erzielung des nächsten, ihm eigentümlichen Zweckes, zugleich auch noch einem höheren, ihm als solchem äußeren Zwecke, dem Gesellschaftszwecke, dient. In letzterer Beziehung kann man ihn als Kulturstaat bezeichnen, wobei jedoch die von verschiedenen Seiten mit dieser Benennung verbundenen Wirrbegriffe fernzuhalten sind.

Über den Gesellschaftszweck im ganzen, sowie über die einzelnen Gesellschaftszwecke, als für den Staat äußere Zwecke, hat nicht er, sondern hat die Gesellschaft und haben beziehentlich die besonderen Gesellschaftskreise zu entscheiden, die den verschiedenen Zwecken der Gesellschaft gewidmet sind, z. B. der Wissenschaft, der Kunst, der Bildung, der Religion, der Moral u. s. w. Der Rechtsstaat ist nur ein einzelner von diesen Kreisen. Wie die ihm eigentümliche Aufgabe ist, in gegenseitiger Abwägung der wirklichen oder vermeintlichen Rechtsansprüche der verschiedenen Gesellschaftskreise endgültig zu entscheiden, was Recht ist, und wie keiner der anderen Kreise (Kirche, Schule, Gewerbverein u. s. w.) ihm dabei vorzugreifen hat, vielmehr alle sich seiner Entscheidung zu fügen haben, so hat auch der Rechtsstaat seinerseits in die ihnen alleineigentümlichen Angelegenheiten sich nicht einzumischen und jeder Entscheidung darüber sich zu enthalten, es sei denn, soweit er, in noch weniger entwickelten Gesellschaftszuständen, als Vormund dazu rechtlich befugt und verpflichtet ist.

Indem die neuzeitliche Rechtsphilosophie von der Anerkenntnis des göttlichen Lebensreiches und seiner Rechtsordnung, sowie von der Idee des menschheitlichen Gesellschaftsorganismus nach allen seinen Entwickelungs-Stufen und -Zuständen ausgeht, gelangt sie in folgerechter Anwendung der Unterscheidung des äußeren und inneren Rechtsgrundes und Rechtszweckes zu strengwissenschaftlicher Begründung auch aller der Rechtsverhältnisse, zu deren Anerkennung das Bedürfnis des Lebens zwar die positiven Gesetzgebungen bereits großenteils geführt hat, die aber auf Grundlage des abstrakt-formalen Rechtsbegriffes Kants sich nicht leisten ließ. Wir meinen z. B. die rechtsphilosophische Begründung eines Rechtes der Monogamie, eines Eheverbotes unter Geschwistern, eines Vormundschaftsrechtes und Strafrechtes, eines Privateigentumsrechtes, eines geistigen Eigentumsrechtes, eines Erbrechtes, einer rechtlich verbindenden Kraft von Verträgen, eines Schulzwangsrechtes u. s. w. Alle diese Rechte bestanden als solche nicht für das alte Naturrecht; sie wurden von ihm vielmehr entweder grundsätzlich geleugnet oder nur postuliert und nur als politische Maßnahmen gelten gelassen.

Bezüglich der Klarstellung der wichtigsten Begriffe, durch welche die neuzeitliche Rechtsphilosophie sich auszeichnet, darf hier nicht unerwähnt bleiben die bestimmte Unterscheidung zwischen Bedingung und Mittel. Der Staat hat nicht selbst, es sei denn wo er als Vormund dazu verpflichtet wäre, die Mittel für den Lebenszweck darzureichen, sondern dem Erwerbsfähigen nur die Bedingungen zu sichern, unter

welchen sie erworben werden können. Dies und die Unterscheidung zwischen Selbsthilfe, Gesellschaftshilfe und Staatshilfe ist von größter Wichtigkeit für die Schlichtung des Streites zwischen Arbeit und Kapital, sowie zur Verhütung der Gefahr eines falschen, nur der Faulheit dienenden Sozialismus. Die folgerichtige Anwendung des im vorigen dargelegten Rechtsbegriffes führt auch zur Erkenntnis der rechtlichen Entscheidungsgründe darüber, ob in einem gegebenen Falle nur auf Selbsthilfe zu verweisen sei, oder ob und wieweit, in welcher Stufe und welchem Umfang (z. B. seitens der Gemeinde, des Kreises, Volkes) Gesellschaftshilfe nötigenfalls mit Staatszwang der zu Hilfe Verpflichteten einzutreten habe.

Indem der Rechtsbegriff andererseits zugleich nach den Kategorieen der Daseinsarten (modus existendi) weiter bestimmt wird, gelangt die neuzeitliche Rechtsphilosophie auch zu reicheren und klareren Einteilgründen und Einteilungen des Rechtes als die frühere Rechtswissenschaft. Wir heben daraus hier nur die klarere Unterscheidung von unbedingten (absoluten) oder Ur-Rechten und bedingten (hypothetischen) Rechten hervor, die keineswegs genau zusammenfällt mit der der ewigen und der zeitlichen (historisch-positiven), oder mit der der angeborenen und der erworbenen. Die bisher hierüber herrschende Unklarheit hat es z. B. dahin gebracht, daß einst in der französischen Abgeordnetenversammlung dem Staate das Recht bestritten wurde, über das Vereinswesen gesetzliche Bestimmungen zu geben, und daß der betreffenden Staatsforderung nicht aus klar erkannten Rechtsgründen schließlich gewillfahrt wurde, sondern nur durch ein von dem Parteivorteil und der Parteileidenschaft geleitetes Stimmenmehr. Niemandem, auch nicht den Ministern fiel dabei ein, daß die Eheschließung und das damit gegebene Eherecht doch wenigstens ebenso gut ein Urrecht ist, als die Gründung eines Privatvereines, und daß es dessen ungeachtet Jedermann rechtlich in Ordnung findet, daß für die Eheschließung gesetzliche Bestimmungen bestehen. Noch heute herrscht bei vielen die gleiche Unklarheit; sonst würde man nicht so oft Beschwerde darüber in Zeitungen geführt sehen, wenn der Staat von seinem — unbedingten — Rechte Gebrauch macht, beziehungsweise nur seine Pflicht erfüllt, über die Verhandlungen von Vereinsversammlungen durch einen Beamten rechtliche Aufsicht zu führen. Die sich darüber beschweren, bedenken nicht, daß eine, den häuslichen oder freundschaftlichen Kreis überschreitende Versammlung von dem Augenblicke an, wo dem beauftragten Staatsbeamten der Zutritt nicht gestattet würde, eine geheime, somit eine unberechtigte wäre.

Aus dem organischen Charakter der neuzeitlichen Rechtsphilosophie ergiebt sich auch die Notwendigkeit einer Durchbestimmung jedes Rechtes, auch der Urrechte, nach allen Kategorieen, also mit Rücksicht auf alle Teile der menschlichen Bestimmung, auf alle Leben-Stufen und -Zustände, und nach der ganzen Stufenfolge der Rechtspersonen. Ebendadurch aber erscheint diese Rechtsphilosophie als das unentbehrliche Werkzeug rechtsstaatlichen Aufbaues, als welches solche Rechtsphilosophen, die mehr auf die Anwendung im Leben bedacht sind, meist Ausländer und einige Volkswirtschaftslehrer, sie mit vollem Grunde bezeichnet haben. Im Gegensatz zu dem abstrakten Formalismus der Kantschen Schule, von dem befangen die liberale Partei es nicht über die Negation hinaus, nicht zu einer neuen Position bringt, begrüßt der Schottische Rechtsphilosoph Lorimer die Schule Krauses, des Begründers der neuzeitlichen Rechtsphilosophie*), als die positive Schule, und er macht darauf aufmerksam, wie es nur von diesem Standpunkt aus möglich sei, über die mit allen Rechten gegebenen Grenzen derselben und Leistungsverbindlichkeiten ins klare zu kommen und z. B. über das Eigentum, namentlich das Grundeigentum, das Armenwesen, die Besteuerung, die Erziehung, die öffentlichen Arbeiten und Einrichtungen u. a. angemessene Gesetze zu geben — nicht aber von dem rein negativen Standpunkte Kants, wonach z. B. jede Besteuerung eigentlich als eine Konfiskation angesehen werden müßte.

In der That positiv — gehaltvoll und fruchtbar — ist der Rechtsbegriff Krauses und die auf ihn gegründete Rechtsphilosophie, denn nirgends leugnet sie ein wahres Recht, nirgends nimmt sie der Theorie zu liebe ein Unrecht beschönigend als Recht in Schutz. Sie nennt nicht die Hinrichtung von Sokrates und Jesus „das Recht der Zeit", nicht den römischen Glaubenszwang und die ihm dienenden Scheiterhaufen „das Recht der mittelalterlichen Lebensanschauung". Wohl erkennt sie Entwickelungsstufen und diesen Stufen entsprechende, zwischen einem gegebenen (positiv-historischen) Zustande und dem anzustrebenden Ideale sich allmählich erweiternde Rechtsaufgaben, sowie ihnen entsprechende Stufenreihen von Ermöglichungs-, Vermittelungs- oder Musterbegriffen an. Allerdings kann aus dem Musterbegriff eines Zeitraumes noch nicht alles gesetzlich herkömmliche Unrecht entfernt werden, sondern es

*) Siehe dessen: „Grundlage des Naturrechtes" (1803), „Urbild der Menschheit" (1811, 2. Auflage, 1851), „Abriß des Systemes der Rechtsphilosophie" (1828) und die über denselben gehaltenen, aus des Verfassers handschriftlichem Nachlasse von K. D. A. Röder (im Verlage von F. A. Brockhaus, 1874) herausgegebenen „Vorlesungen über das System der Rechtsphilosophie".

muß als zeitweilig noch zu Ertragendes angesehen werden, gerade so, wie ja auch der Arzt die eine Krankheit begleitenden Erscheinungen nicht auf einmal entfernen kann. Darum wird aber doch der von dem richtigen Rechtsbegriff Geleitete den Unrechtsanteil, der noch zu dulden, weil noch nicht mit rechtlichen Mitteln zu beseitigen ist — nimmermehr für Recht ausgeben, sondern nur für das, was es ist, für je eher je lieber zu beseitigendes Unrecht.

Aus der organisch allseitigen Durchbestimmung aller Teilbegriffe des Rechtes ergiebt sich ferner — anstatt der zu so vielem Unfug führenden abstrakten Erfassung des Urrechtes der Gleichheit — die fürs Leben fruchtbare und höchst wichtige Erfassung desselben als eines Rechtes verhältnismäßiger Gleichheit*). So kindverständlich es ist, daß der Talentlose nicht auf das Gleiche rechtlichen Anspruch haben kann, wie der Talentvolle, der Erziehungsbedürftige nicht auf das Gleiche, wie der Erzogene oder wie der Erzieher, der Mann der Wissenschaft nicht auf das Gleiche, wie der Mann der Kunst oder wie der Landbauer, der Arbeitsfähige nicht wie der Arbeitsunfähige, wenn auch ihrer aller Rechtsansprüche gleich rechtlich begründet, daher gleich heilig sind, — so vermochte doch das alte, auf einem abstrakt-formellen, eines positiven Inhaltes entbehrenden Rechtsbegriff fußende Naturrecht nicht, sich zu dem Begriffe der verhältnismäßigen Gleichberechtigung und zu grundsätzlicher Anerkennung derselben aufzuschwingen.

Nicht minder fruchtbar als für das Privatrecht ist der positive Rechtsbegriff der neuzeitlichen, organischen Rechtsphilosophie auch für das Staatsrecht. Der Staat beruht ebensowenig wie das Recht im allgemeinen auf einem Vertrag, wohl aber ist der Vertrag die vollendete Erscheinungsform des Staates. Der Staatsvertrag ist daher nur soweit giltig, als er selbst dem Rechtsbegriffe entspricht. Die Bestimmung des Staatsbegriffes nach den verschiedenen Entwickelungsstufen und Lebensaltern der Menschheit und der einzelnen Völker führt folgerichtig zu gleichförmiger Würdigung des je für eine gegebene Zeit eigentümlich Wertvollen und daher auch der beziehentlichen Vorberechtigung einer oder der anderen Regierungsform, wobei die Herrschaft

*) „Aller endlichen Wesen Rechte sind gegeneinander der Wesenheit nach gleich, im Innern aber ähnlich (in prästabilierter Harmonie), alle durch alle wechselbestimmt und wechselbedingt. Daher sind alle endliche Wesen in Gott, der reinen ganzen Wesenheit nach, gleich berechtigt, aber nicht als diese, das ist, nicht ihrer Allein-Eigenwesenheit nach zu gleichem berechtigt; sondern jedes nur zu dem, was Bedingnis der Erreichung seiner Bestimmung ist." (K. Chr. Fr. Krauses Abriß des Systemes der Philosophie des Rechtes, S. 48, f.)

des Rechtes die Hauptsache, die je nach Lebensmöglichkeit gegebene Weise der Durchführung nur eine von verschiedenen, im allgemeinen gleich wesentlichen näheren Bestimmungen ist. (Weiter durchgeführt hat dies K. Röder in seiner, von Staatsmännern der verschiedensten Parteien wertgeschätzten Schrift: Grundzüge der Politik des Rechtes. Darmstadt, 1837.) Damit in Zusammenhang steht auch der harmonische Charakter der neuzeitlichen Rechtsphilosophie, vermöge dessen sie die bezügliche Berechtigung einer jeden der Parteien zur Anerkennung bringt, die im Staatsleben sich bekämpfen, im Grunde aber doch, wenn auch auf verschiedene Weise, das Staatswohl zu befördern bestrebt sind, — so aber ihre Verständigung erleichtert. — Hier ist auch zu erwähnen die genauere Grenzscheidung zwischen dem, was allgemeine gesetzliche Bestimmung ist, und dem, was nur die in einer oder der anderen Weise mögliche Durchführung derselben ist, je nach der verschiedenen, ohne Frage vollberechtigten, Eigentümlichkeit eines Volkes oder Zeitalters, worüber bisher in gebildeten Kreisen und bei politischen Parteien noch große Unklarheit besteht. Auch hierbei kommt also das Individualitätsrecht (das Recht bezüglich der alleineigentümlichen Wesenheit nicht bloß des Einzelmenschen, sondern auch der geselligen Personen jeder Stufe) in Betracht, — ein Recht, das auch in so vielen anderen Hinsichten höchst wichtig, von dem abstrakten Naturrecht aber gänzlich verkannt worden ist. Das reine und allgemeine Menschenrecht, das Nationalitätsrecht und das Menschheitsrecht erscheinen hiernach in vollem Einklang. Besonders wichtig ist das auch für die Rechtsordnung der Volks- und Menschheit-Güterwirtschaft.

Von anderen wichtigen Leistungen der neuzeitlichen Rechtsphilosophie sei hier nur noch eine erwähnt. Auf Grundlage einer scharfen Unterscheidung von Recht und Moral (die früher entweder miteinander vermengt, oder aber in einer Weise entgegengesetzt wurden, als könnte etwas zwar moralisch aber nicht recht, zwar recht, aber nicht moralisch sein) und der Anerkenntnis des harmonischen Verhaltens beider, sowie mit Rücksicht auf die gewonnene Klarheit über Rechtsgrund und Rechtszweck konnte zuerst eine logisch haltbare Begründung des Strafrechtes geleistet, die Besserungsstrafe als nicht bloß moralisch, sondern auch als rechtlich begründet nachgewiesen werden. Und wenn die deutschen Strafrechtslehrer bisher auch so gut wie keine Rücksicht genommen haben auf die hier einschlagenden Leistungen Krauses und Röders, welch letzterer auch besonderes Verdienst hat für die rechtliche Bearbeitung der, vorher ganz vernachlässigten, Lehre vom Strafvollzug, so hat doch die Besserungsstraftheorie in einzelnen, namentlich aus-

ländischen Gesetzgebungen bereits vielfache Beachtung gefunden, und das ernstliche Einlenken auf den Weg ihrer Durchführung mittels der Einzelhaft hat bereits große praktische Erfolge in Verminderung der Verbrechen gehabt. Nicht nur daraus, sondern auch aus zwei rasch aufeinander gefolgten Ausgaben einer spanischen Übersetzung der 1867 erschienenen kritischen Schrift Röders: „Die herrschenden Grundlehren von Verbrechen und Strafe in ihren inneren Widersprüchen. Eine kritische Vorarbeit zum Neubau des Strafrechtes (Wiesbaden bei Niedner)" — durch welche die heute noch herrschenden Ansichten wissenschaftlich vernichtet worden sind — erhellt deutlich, wie sehr auch in diesem Betreff die neuere Rechtsphilosophie einem der dringendsten Zeitbedürfnisse klärend und hilfebringend entgegenkommt. Denn niemand, der die überaus verderbliche und gemeingefährliche Wirkung der Verbrecherhochschulen kennt, wie es leider die meisten Gefängnisse noch heute sind, kann leugnen, daß in der That durch Mitschuld der Staatsbehörden, die so schlechte Strafanstalten noch immer dulden, die Bürger in ihrem Eigentum und ihrem Leben sehr gefährdet sind und obendrein die Sträflinge zu neuen Verbrechen verleitet werden; nach strengen Rechtsbegriffen aber hätte dem Herrscher und dem Volke für Hegung solchen Unfuges die Verwaltungsbehörde verantwortlich zu sein, und jedenfalls hat sie die Pflicht, auf die rechtlich gebotene Abhilfe bei der Regierung zu dringen. Denn die Rechtspolizei hat ja ihrem Begriffe nach nicht nur die Ausführung der bestehenden Gesetze zu überwachen, sondern auch die Regierung auf die durch die Thatsachen des Lebens zutage kommende Unzulänglichkeit oder Verkehrtheit bestehender Gesetze aufmerksam zu machen. Aber leider: im Volke, bei den Rechtsgelehrten und ganz besonders bei den Verwaltungsbeamten der sogen. gebildeten Staaten fehlen, um dies einzusehen und zu Abstellung und Verhütung so manchen anderen Unrechtes, die nötigen klaren und strengen Rechtsbegriffe!

Betrachten wir nun mit der Leuchte der neuzeitlichen Rechtsphilosophie das wirkliche Leben, so zeigt sich, daß die Staaten der gebildeten Völker den Anforderungen eines Rechtsstaates in gar vieler Hinsicht nicht nur nicht genügen, sondern sogar geradezu widersprechen. Darüber nur einiges.

Der ärgste Verstoß gegen das Recht, im Verhalten der Staaten zueinander, ist der Mangel einer bleibenden schiedsgerichtlichen Veranstaltung*), und infolgedessen eine völlige Rechtsunsicherheit der ein-

*) Siehe darüber: „Der Krieg, die Kongreßidee und die allgemeine Wehrpflicht im Lichte der Aufklärung und Humanität unserer Zeit, allen Freunden des Fort-

zelnen Staaten, die gewärtig sein müssen, bei sich ergebender günstiger Gelegenheit den oder die Mächtigeren über sich herfallen zu sehen. — Nicht bloß um gegen feindlichen Überfall sich wehren, sondern auch um über den Schwächeren herfallen zu können, hat man, unter dem Scheine einer abstrakt gefaßten Gleichheit, die in ihrer Durchführung notwendig zu einem gleichen Unrecht gegen die Einzelnen wird — und unter dem Namen der „allgemeinen Wehrpflicht" in vielen Staaten eine wahre Kriegsknechtschaft eingeführt, die zugleich einen rechtswidrigen Gewissenszwang mit sich bringt, wie ihn selbst rohere Zeiten nicht kannten. So werden stehende Heere unterhalten, die durch ihre Kosten das Mark der Völker aussaugen und für den Mächtigeren eine stete Verlockung zum Kriege werden. Die Bildungsstufe und das Verhältnis der Staaten zu einander hat sich somit noch nicht über die Weise des Raubrittertumes und des Faustrechtes erhoben, welches im Mittelalter in kleineren Kreisen seinen Unfug trieb. Eine zur Abstellung dieser Mängel zwingende öffentliche Meinung aber konnte sich bisher noch nicht bilden, weil es dafür an der Vorbedingung, an der Verbreitung richtiger Rechtsbegriffe fehlt.

Was die inneren Verhältnisse der Staaten betrifft, so herrscht auch da mehr die Macht als das Recht, was sich dem von Vorurteilen nicht getrübten Blick schon aus der in vielen Beziehungen noch rechtlosen Stellung des weiblichen Geschlechtes ergiebt. Aber hiervon abgesehen, wird bei Ordnung der staatlichen Verhältnisse, anstatt vor allem nach klar erkannten Rechtsgründen, zumeist nach Gutdünken und Herkommen, oder aber nach bloßer Stimmenmehrheit und zwar in einer solchen Weise entschieden, daß die Minderheit oft in der betreffenden Beziehung ganz rechtlos wird. Dazu kommt, teils infolge ungenügender oder doch gleichförmiger Vertretung, teils wenigstens infolge unzweckmäßiger Geschäftsordnungen, daß häufig schon mit der Beratung der Gesetzvorlagen, oder doch mit der Entscheidung über deren Annahme, Abänderung oder Ablehnung, solche betraut werden, die der Mehrzahl nach gar nicht sachkundig, mithin über den fraglichen Gegenstand und die demgemäß zu entscheidende Rechtsfrage gar nicht urteilsfähig sind und schon darum großenteils nur den Weisungen eines oft ebensowenig urteilfähigen Parteihauptes blindlings folgen. Dabei kommt ferner nicht selten vor, daß um des bloßen Parteiinteresses willen von der Rechtsfrage, also von dem wahren Staatsinteresse, ganz

---

schrittes gewidmet von einem Freunde der Wahrheit." Prag, 1868. Verlag von A. G. Steinhauser.

abgesehen wird und daß selbst die Urteilsfähigen, lediglich aus sogen. Parteidisziplin, wider ihre eigene bessere Überzeugung abstimmen.

Ganz besonders wird in solcher Weise gegen das Recht verstoßen bei der Staatshaushaltung und Finanzgesetzgebung. Großenteils entscheiden überhaupt bei der Besteuerung noch immer nicht strenge Rechtsgründe, sondern der jesuitische Satz: „Der Zweck heiligt die Mittel" (z. B. das Lotto); was umso übler ist, als auch, z. B. inbetreff des Haltens stehender Heere, der Zweck selbst keineswegs immer ein dem strengen Rechtsbegriff entsprechender ist. Gar häufig gehen bei der Besteuerung Standesinteressen, Gunst oder Gewalt vor Recht, und von vielen, und gerade den einträglichsten indirekten Steuern wird bekanntlich der wenig Begüterte, ja der mit Not Kämpfende am meisten in Anspruch genommen, während der Reiche davon kaum berührt wird. Insofern sind unsere Staaten weit eher Ausbeutungsstaaten in Hinsicht der Mehrzahl, Bevorrechtungsstaaten in Hinsicht der Reichen, aber noch keineswegs Rechtsstaaten zu nennen.

Den schlagendsten Beweis für den der rechtsstaatlichen Forderung nicht entsprechenden Zustand der Erwerbs-, Besitz- und Eigentumsgesetzgebung in allen heutigen Staaten giebt die üble Lage der großen Mehrzahl der Bevölkerungen, indem nur ganz unverhältnismäßig wenige imstande sind, durch ihren Fleiß es zu einem wirklichen Wohlstand, zu einiger Behaglichkeit und in ihren alten Tagen, wie nicht mehr als billig ist, zu einem sorglosen und einigermaßen genußreichen Ruhestand zu bringen, während, wie unsere Volkswirtschaftslehrer warnend nachweisen, die große Mehrzahl selbst bei dem gewissenhaftesten Fleiße mehr und mehr der Verarmung preisgegeben ist oder doch ihr entgegengeht, dagegen unermeßliche Reichtümer sich in den Händen ganz weniger aufhäufen. In der That bildet die überwiegende Mehrzahl der Handarbeiter in unserem „Zeitalter der Intelligenz" eine neue Art Sklavenstand, der, was die Notdurft des Lebens betrifft, kaum minder schlimm daran ist als die Negersklaven und die Sklaven des Altertums. Daß die Erwerbsgesetzgebung noch nicht rechtsstaatlich geordnet ist, geht auch namentlich aus der Möglichkeit und dem thatsächlichen Bestand des Gründer- und Aktien-Schwindels hervor, mit welchem in den letzten Jahren die Ehre der gebildeten Völker in steigendem Maße befleckt worden ist*).

---

*) Hermann Bischof in: „Das Notrecht der Staatsgewalt (Gießen, 1860)" sagt: „Die neueren Philosophen reden auch von einem Enteignungsrechte des Staates in weiterem Sinn. Sie erblicken nämlich in der bisherigen Anschauung der Völker, wonach der Staat nur das Recht haben soll, den Eigentümer in seinem

Auch das aus der Wesenheit des Rechtsstaates sich ergebende Gesetz, daß jedem, der entweder nicht arbeitsfähig ist, oder dem keine Gelegenheit zur Arbeit und zum genügenden Erwerb gegeben ist, seine Lebensnotdurft, sei es von seinen nächsten Angehörigen, sei es von seiner Gemeinde, sei es von seinem Kreis, sei es von der ganzen Gesellschaft gesichert werden muß, hat infolge herrschender mangelhafter Rechtsbegriffe entweder noch gar keine oder doch nur eine ganz ungenügende Anerkennung gefunden, oder aber es wird teilweise, z. B. in Österreich, aus Pflichtvergessenheit der Bürgerschaft und der Staatsbehörden*), nicht zur Ausführung gebracht. Die Bettelschande —, Schande in den meisten Fällen nicht sowohl für die, welche, wenn sie nicht verhungern, stehlen oder rauben wollen, zu betteln genötigt sind, als für die Vermögenden und für die ganze Gesellschaft selbst, — besteht daher noch fast in allen Staaten und Gemeinden**).

---

vorhandenen Besitze zu schirmen, eine beschränkte Auffassung und die Quelle der kommunistischen Theorieen. Die gesellschafts- und wirtschaftspolitische Aufgabe der Gegenwart, deren Lösung allein vor den Gefahren der Revolution zu schirmen vermöge, bestehe darin, jeden in das nach Bedürfnis und Fähigkeit ihm gebührende Eigentum immer von neuem einzusetzen. Diese Denker fassen das Eigentum nicht mehr als einen dem Einzelbelieben oder der Willkür anheimgestellten Gegenstand auf, sondern als eine öffentliche Rechtsveranstaltung, welche zugleich den Bestand und die Wohlfahrt der Gemeinschaft bedinge. Sie unterscheiden im Begriffe des Eigentums Rechte und Pflichten, deren eine die andere voraussetze. Da durch willkürliche Zerstörung oder unzweckmäßige Benutzung des Eigentums die Gesamtheit beschädigt werde, so widerspreche diese sich selbst, wenn sie diese Ausschweifungen noch beschütze. Vielmehr gehöre zu den Befugnissen der Staatsgewalt, den Eigentümer in der möglichst allseitigen Nutzbarmachung des Eigentums zu beaufsichtigen, durch die Organe der Gesetzgebung und Verwaltung zu diesem gemeinsinnigen Verfahren anzutreiben oder, im Falle der Unfruchtbarkeit der Maßregeln, des Eigentums zu entkleiden und durch den wahren Eigentümer zu ersetzen. In dem Fortschritte von der bloß verneinenden Verhinderung des Schädlichen zur bejahenden Förderung des Gemeinnützlichen durch Anwendung des Enteignungsrechtes liege der weltgeschichtliche Wendepunkt des Verhältnisses zwischen Eigentumsrecht und Staatspflicht."

„Welcher Ansicht über diese Auffassungsweise der Einzelne huldigen mag, soviel ist unleugbar, daß deren allgemeine und durchgreifende Verwirklichung dem jetzigen Bildungsstande der europäischen Völker wenig entsprechen würde. Der Grundsatz ist jedoch durch und durch vernunftgemäß und wird, freilich nur allmählich und langsam, unter einem geistig und sittlich reiferen Geschlechte unwiderstehlich sich Bahn brechen. (Vergl. Röder „Grundzüge des Naturrechts", und J. H. Fichte „System der Ethik", II.)

*) Diese haben auf Errichtung von Arbeits- und Armenhäusern zu halten, in welchen Faule oder Bedürftige solange auf Kosten ihrer Gemeinden oder Kreise erhalten werden, bis diese sich entschließen, selbst für sie zu sorgen.

**) Achtungs- und nachahmungswerte erste Anfänge von Bemühungen eines

In vielen Staaten thut die Polizei teils vieles nicht, wozu sie, als wahre Rechtspolizei aufgefaßt, verpflichtet wäre; anderes dagegen, was ihr überhaupt nicht, oder bei unserem fortgeschrittenen Lebensstande nicht mehr zusteht, thut sie und wird durch solch unbefugte Einmischung hemmend.

Beispiele mangelnder Bethätigung giebt die Versäumnis der erforderlichen Obsorge für Schutz des Lebens und der Gesundheit (besonders vor langsamer Vergiftung durch gewinnsüchtige Fabrikanten, Händler und Wirte) und die Vernachlässigung des erforderlichen Staatszwanges gegenüber solchen Gemeindebehörden, die sich dieser Obsorge nicht unterziehen. An vielen Orten giebt es noch nicht einmal eine, auch nur einigermaßen das Gesundbleiben der Städte und Dörfer befördernde Bauordnung. In den letzten Jahren ist in vielen Städten das Anlegen unter- oder halbunterirdischer Wohnungen für Menschen der ärmeren Klasse in Gebrauch gekommen. Dadurch werden im „Zeitalter der Intelligenz und der fortgeschrittenen Humanität," selbst im „Reich der Gottesfurcht und der guten Sitte" Gottes Ebenbilder neuerdings zu Höhlenbewohnern herabgedrückt, der Nachwuchs aber rhachitisch und skorbutisch gemacht und in der Folge dem allmählichen Dahinsiechen und Hinsterben preisgegeben. Welche Gedanken- und Gemütslosigkeit, welcher Mangel am Begriffe rechtlicher Verpflichtung gehört dazu, sei es als Hausbesitzer, sei es als Baumeister dergleichen zu verschulden! — Infolge der mangelhaften Sorge für Fortschaffung des Unrates aus den Städten, des damit zusammenhängenden Verderbs der Brunnen, und endlich der Unterlassung der, doch möglichen, Verbrennung des Fabrikrauches wird der Aufenthalt in Städten immer gesundheitsschädlicher und werden dieselben Herde von Seuchen. — Wie vieles auch läßt die rechtliche Ordnung des Eisenbahnwesens noch zu wünschen übrig, ebensowohl für die Eisenbahnarbeiter und die, oft über ihre Kräfte angestrengten und durch Ermüdung und sonstigen Mangel an Vorsorge hinsichts ihres Lebens gefährdeten niederen Angestellten, als hinsichts des reisenden Publikums und der Güterfrachtbesorgung! — In den meisten Staaten unserer Tage endlich besteht immer noch kein Schulzwang!

Als Beispiele von rechtswidrigen Polizeimaßregeln, bestehen sie nun in ungehöriger Bevormundung oder Duldung, möge hier nur erwähnt werden: Das Fälschen der öffentlichen Stimme mittels

---

Teiles der Einwohnerschaft, der Verarmung und dem Bettel zu steuern, finden sich z. B. in Berlin, in München und in manchen Schweizer Städten.

„geheimer Fonds"; hier und da noch ungehöriges Bevormunden des Verkehrs; Duldung des Lotto oder der Spielbanken wenigstens für Fremde; also gewissermaßen Vertrag des Staates mit Räuberbanden, sofern diese sich verpflichten, nur Ausländer auszubeuteln, und dem Staat ein hohes Pachtgeld für diese „Konzession" zu entrichten, die, sittlich betrachtet, an Unsauberkeit mit manchen anderen Konzessionen, z. B. im Eisenbahnwesen oder in betreff der Hurenhäuser, die überdies nicht selten Mordhöhlen sind, wetteifert. Ebendahin gehört das Gestatten des Aushängens unzüchtiger Bilder und der Aufführung sittenverderbender Schauspiele oder des Singens unzüchtiger Lieder an öffentlichen Vergnügungsorten.

Völlig unklar sind unsere Staaten auch, etwa mit Ausnahme des nichtchristlichen — türkischen Staates, darüber, wieweit bei Unglücksfällen Staatshilfe geboten sei, sowie über das, Was man von Staatswegen thun solle und was man der Privathilfe zu überlassen habe. So that bei der Hungerpest in Schlesien und in Ostpreußen der Staat rechtzeitig entweder nichts oder nichts genügendes. Die gleiche Unsicherheit herrschte hinsichts dessen, was bei dem Unheil der Ostseeüberschwemmungen von Staatswegen zu thun sei. — Das gleiche gilt auch bezüglich der mangelhaften Obsorge für die mit der ungeheueren Vermehrung der Kriege in gleichem Schritte vergrößerte Menge der Verwundeten.

Der Mangel an klaren Rechtsbegriffen bei Staatsbehörden und bei Volksvertretern, endlich bei dem Volke selbst, das der Mehrzahl nach sich dabei beruhigt, zeigt sich auch in den zahlreichen mit den einfachsten Forderungen des Rechtsstaates unvereinbaren gesetzlichen Bestimmungen in betreff des Verhältnisses des Rechtes und Staates zu Religion und Kirche, sowie auch zur Schule. Bald erlaubt sich der Staat unstatthafte Einmischungen in rein innere Angelegenheiten der Religionsvereine, des Erziehungswesens, der Wissenschaftspflege u. s. w., bald duldet er kirchlichen Unfug, klerokratische Anmaßungen und Übergriffe z. B. ins Schulwesen, ins Ehe- und Elternrecht u. s. w. Auch stellt er sich wohl noch immer mehr oder minder auf den einseitigen Standpunkt einer bestimmten Religionspartei, wie z. B. in der österreichischen Gesetzgebung noch bis vor kurzem die Frage der Verheiratung protestantisch gewordener katholischer Geistlichen und die Frage der Wiederverheiratung Geschiedener lediglich vom römisch-katholischen Standpunkt entschieden wurde, statt vom allgemein menschlichen und rechtsstaatlichen.

Wir haben im Vorausgehenden hinreichende Gelegenheit gehabt,

an einer Reihe von besonders auffallenden Beispielen, die sich sehr leicht vervielfältigen ließen, zu bemerken, wie vieles den gegenwärtigen Staaten noch fehlt, um im vollen Sinne des Wortes als Rechtsstaaten angesehen werden zu können; zugleich aber auch, zu bemerken, daß die Hauptschuld — zumal wenn die Regierungen, die Beamten und die gesetzgebenden Versammlungen vom redlichsten Willen beseelt sind — an dem Mangel richtiger Rechtsbegriffe liegt.

Diesem Mangel je eher, je lieber abzuhelfen, muß das Bestreben aller derjenigen sein, denen es mit der Vervollkommnung der Staaten zu wahren Rechtsstaaten, wir können sogar sagen, denen es mit der Erhaltung derselben Ernst ist. Denn wir leben in einer Zeit der Gährung und des drohenden Umsturzes, und durch den Kampf des Alten und des Neuen in kirchlichen, politischen und sozialen Gebieten ist nicht bloß die innere Ruhe der Staaten gefährdet. Die das Leben der Völker so vielseitig bedrohenden Gefahren sind aber nicht unabwendbar, wenn rechtzeitig die richtigen Mittel angewendet werden. Hierüber nur kurz dies:

Um alle Berufskreise miteinander und in ihnen die verschiedenen Parteien soweit zu versöhnen, daß sie statt in gehässigem Kampfe in einem friedlichen, für die Gesamtheit fruchtbaren Wetteifer sich gegenüberstehen, kommt es darauf an, von den für das Leben wichtigen Fortschritten der Gesellschaftswissenschaft den gehörigen Nutzen zu ziehen. Dies nun kann am besten in der Weise eingeleitet werden, daß der Staat sich ernstlich bestrebe, sich mehr und mehr auf seine eigenste Aufgabe, auf die Pflege der gesellschaftlichen Rechtsordnung zu beschränken, also auf alles bloß vormundschaftliche Walten zur Pflege anderer Teile der gesellschaftlichen Aufgabe, sobald als nur möglich, zu verzichten. Damit dies aber geschehen könne, muß er das seinige thun für die Verselbständigung (Emanzipation) der schon bestehenden Pflegekreise anderer Teilaufgaben der Gesellschaft, die aber bisher von ihm noch bevormundet werden, sowie für die Gründung aller solchen Kreise der gesellschaftlichen Bethätigung, die noch gar nicht bestehen oder doch nur in den ersten schwachen Anfängen bestehen. Wie Handel und Gewerbe erfahrungsmäßig in eben dem Maße einen mächtigen Aufschwung nehmen, als sie von hemmender Staatsbevormundung befreit werden, und sowie das Schulwesen besser gedeiht, sobald es von lähmenden kirchlichen Fesseln befreit ist, so wird das gesamte Gesellschaftsleben und mit ihm auch das Rechtsleben (der Staat selbst) besser gedeihen, wenn alle Lebenskreise in der ihren besonderen Aufgaben entsprechenden verschiedeneigentümlichen Weise

selbständig begründet und eingerichtet sind und, im lebendigen Verbande sich frei bewegend, in vollstem Einklang für das Ganze zusammenwirken können.

Nicht nur der Staat und die Kirche, sondern auch Schule, Gewerbe und Handel werden gleich gut dabei fahren, wenn die, ihrem Begriffe nach so sehr verschiedene, Pflege der Religion und der Sittlichkeit — weil sonst entweder das eine oder das andere oder beides zu kurz kommt, — nicht mehr auf dieselben Schultern geladen wird; wenn vielmehr neben den Religionsvereinen gleich selbständige Sittlichkeitspflegevereine in Wirksamkeit treten.

Der Staat vermag zwar einen Teil des Rechtes zu erzwingen, einen Teil des Unrechtes zu verhüten; aber mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln vermag er nicht die innere Gerechtigkeit zu erzeugen, die doch am meisten geeignet ist, seinen Bemühungen Erfolg, den Gesetzen freiwilligen Gehorsam zu sichern.

Die Kirche vermag religiös zu belehren und zu erbauen, und sicher wird wahrhaft religiöse Gesinnung sich im Leben auch durch sittliches Streben bethätigen. Aber wo die Religionslehrer sich zu Gewissensrichtern aufwerfen, da führt dies, wie die Geschichte zeigt, unvermeidlich zu Gewissenszwang, somit zur Zerstörung der ersten Grundlage der Sittlichkeit. Andererseits reichen die Geistlichen zu Pflege der Sittlichkeit schon deshalb bei weitem nicht aus, weil diese der vielseitigsten Erfahrung bedarf und eben darum der Mitwirkung von Menschen aller Stände und beider Geschlechter.

Eine Staatsbürgerschaft, die über die menschheitliche und über die ihr eigentümliche nationalen Lebensaufgabe, sowie über die daraus sich ergebenden Rechtsbefugnisse und Rechtspflichten wohl unterrichtet ist, wird sicher auch den staatlichen Anforderungen besser genügen und daher leichter und wohlfeiler zu regieren sein, als die heutigen Staatsbürger, die so gut wie nichts wissen oder auch nur ahnen von einem begeisternden höheren Strebensziele der Menschheit und der Völker, und die größtenteils ihre Rechtsansprüche und Rechtspflichten sowenig kennen, daß, wenn sie straffällig geworden sind, sie mitunter nicht einmal begreifen, warum?

Das Gesagte wird hinreichen, um zu zeigen, was vor allem not thut zur Heilung und gesunden Fortbildung unserer gesellschaftlichen Zustände, zur Rettung der Völker aus dem drohenden Verfall — aus einer materialistischen Versumpfung einerseits und aus einem zum Umsturz der Staaten führenden „Kriege aller gegen alle“ andererseits. Die Abwendung eines solchen Vernichtungskrieges der enterbten Klassen

mit allen denen, welchen der Mensch nichts, der schnöde, wenn auch auf noch so menschheitwidrigem Wege erlangte Gewinn alles ist, läßt sich nur dann hoffen, wenn die Erkenntnis des zu erstrebenden Besseren, und namentlich auch der auf die Gesellschaftslehre gegründeten neuzeitlichen Rechtsphilosophie*) die allgemeinste Verbreitung findet.

Wenn die neuzeitliche Rechtsphilosophie ihren Zweck erreichen soll, d. h. wenn wirkliche Rechtsstaaten möglich werden sollen, wenn auch von Volk zu Volk ein durchaus rechtliches und friedliches Verhältnis herbeigeführt, wenn also der Krieg mehr und mehr aus der gesitteten Welt verbannt und damit die ärgste Last und Schmach von dem Menschengeschlecht genommen werden soll — so müssen ihre Grundzüge, wie bereits der Prager Philosophenkongreß ausgesprochen hat, schon in den Volksschulen gelehrt, d. h. es müssen in einfachster, volksverständlicher Weise die allgemeinen Rechtsbegriffe dargelegt, das Verständnis derselben muß geweckt werden. In noch größerem Umfang aber muß das in allen anderen, den mittleren und höheren Schulen geschehen; den Erwachsenen aber muß die Gelegenheit zu gleicher Belehrung gegeben werden durch Wanderlehrer, und wo der Staat selbst in dieser Hinsicht sein eigenes bestes und seine Pflicht vernachlässigt, da müssen die Völker sich selbst helfen, da müssen die politischen Vereine, sowie die Vereine zu Verbreitung nützlicher Kenntnisse und der Volksbildung überhaupt die Sache in die Hand nehmen und die nötige Fürsorge treffen.

Es versteht sich hiernach ganz von selbst, daß in allen Bildungsanstalten für Lehrer und Lehrerinnen, und ebenso für die Beamten, welcher Kreise immer, die Rechtsphilosophie ein Hauptgegenstand des Unterrichtes und ebendarum auch der Prüfung sein müsse. —

Da höre ich von einem sich für äußerst freisinnig Haltenden die Einwendung: „Wie dürfte sich der Staat in die Lehre der Wissenschaft einmischen? Wie den Vortrag einer bestimmten neueren Lehre vorschreiben und diese dadurch vor älteren bevorzugen? Die Wissenschaft muß frei sein!“

Meine Antwort hierauf ist sehr einfach: Dadurch, daß, wie ich hier vorschlage, die neuere, organische Rechtsphilosophie von Staatswegen ein allgemeiner Lehr- und Prüfungsgegenstand in den Schulen wird, ist der Vortrag und das Studium anderer rechtsphilosophischer

*) Etwas weitere Ausführungen über deren Bedeutung enthält der Vortrag: „Über den tiefgreifenden Einfluß eines richtigen Rechtsbegriffes“, den K. Röder auf dem Philosophenkongreß zu Prag gehalten hat. S. auch dessen Vorbericht zu Krauses System der Rechtsphilosophie, 1874.

Lehren doch keineswegs verboten. Der Staat aber, der die Aufgabe hat, die gesellschaftliche Rechtsordnung vor allem zu ermöglichen, sodann fest zu begründen und in ihrem Bestand und ihrer stetigen zeitgemäßen Fortbildung zu sichern, hat doch wohl auch das Recht und die Pflicht, die erste Bedingung hiervon herzustellen, d. i. für möglichste Verbreitung genügender Rechtseinsicht zu sorgen. Und wenn auch viele, selbst höhere Staatsbeamte, die sich um die Fortschritte der Rechtswissenschaft zu bekümmenn nicht Zeit oder nicht Eifer genug hatten, noch in wissenschaftlich bereits überwundenen Ansichten befangen sein, oder gar aus Unkenntnis des Besseren in die herkömmliche Geringschätzung aller Rechtsphilosophie einstimmen sollten, so läßt sich doch annehmen, daß im Staate selbst, zu dem ja auch die Staatsbürger aus den verschiedensten Berufskreisen gehören, genug denkende und gewissenhafte Menschen sein werden, die Vorurteilslosigkeit und Sachverständnis genug haben, um den bezüglichen Wert oder Unwert der verschiedenen rechtsphilosophischen Methoden im großen und ganzen richtig zu beurteilen und die Fruchtbarkeit der neuzeitlichen Rechtsphilosophie und die Unfruchtbarkeit, ja Lebensschädlichkeit der anderen Methoden zu erkennen.

Es gehört in der That hierzu nur gesunder Menschenverstand und daß man einigermaßen von dem Geiste der neuen, besseren Zeit angehaucht sei; nur dies beides gehört dazu, um sich von der großen Lebenswichtigkeit der im obigen besprochenen neuzeitlichen Rechtsphilosophie zu überzeugen. Der dort gegebenen Ausführung läßt sich aber die schwerwiegende Thatsache zur Seite stellen: daß diese Rechtsphilosophie bereits außerhalb Deutschlands, und besonders bei den am meisten praktischen Völkern, die größte Anerkennung gefunden hat.

Abgesehen von verschiedenen, mehr oder minder selbständigen ausländischen Bearbeitungen hat der bereits in sechs, teils französischen, teils deutschen Originalauflagen erschienene „Cours de droit naturel“ von Ahrens so viele Übersetzungen in die Mehrzahl der gebildeten Sprachen erfahren, daß zusammen bereits (von unberechtigten Nachdrucken abgesehen) über zwanzig Auflagen verbreitet sind; und das Buch ist als Lehrbuch bei der Pariser Rechtsfakultät eingeführt. Auch die, von der gleichen rechtsphilosophischen Grundanschauung ausgehende „Juristische Encyklopädie“ von Ahrens ist in verschiedene Sprachen übersetzt worden. Röders „Grundzüge des Naturrechtes“ aber, in welchen die neuzeitliche Rechtsphilosophie mehr ins einzelne ausgeführt und in welchen auch auf die positiven Rechtsbestimmungen vielfältig Rücksicht genommen ist, sind nicht nur in zwei Originalauflagen er-

schienen, sondern gleichfalls in verschiedene Sprachen übersetzt worden. Wieviel Plagiate aber an Krauses rechtsphilosophischen Schriften begangen worden sind, darauf hat, als auf eine Bürgschaft ihrer hohen Lebensbedeutung, bereits der Hegelianer Erdmann in seiner „Geschichte der neueren Philosophie" hingewiesen, indem er zugleich ehrenwerter Weise die Unbedeutendheit dessen zugestand, was in dieser Hinsicht Hegel zu leisten versucht hat.

Wir wollen hier jedoch auch die rechtsphilosophischen Lehren der Schulen Kants, Schellings und Herbarts kurz in Betracht ziehen.

Der von Kant aufgestellte Rechtsbegriff war seinerzeit ein bedeutender und dankenswerter Fortschritt, denn er führte, den mittelalterlichen Schranken gegenüber, aus denen das Gesellschaftsleben sich loszuringen bestrebt war, vor allem zur Anerkenntnis des Rechtes der Freiheit und kam ebendadurch einem dringenden Zeitbedürfnis entgegen. Darum und soweit er zugleich einer freieren Gestaltung des Staatslebens den Weg bahnte, hält die freisinnige Partei im Volke noch jetzt mit Grund an ihm fest, obwohl die eigentliche Kantische Schule nicht nur wissenschaftlich längst weit überflügelt, sondern auch an unseren Hochschulen nahezu ausgestorben ist. Aber die Idee der Freiheit wurde von Kant nur von einer Seite, nur als äußere, nnd abgesehen von der menschlichen Lebensaufgabe und von den verschiedenen Entwickelungszuständen des einzelnen und der menschlichen Gesellschaft, aufgefaßt, ja der Rechtsbegriff auf diesen abstrakten und mangelhaften Freiheitsbegriff beschränkt. Durch ihn wurden die Ausschreitungen eines abstrakten Freiheits- und Gleichheits-Bestrebens nicht abgeschnitten, die sich alsbald als eines der größten Hindernisse einer wahrhaft freiheitlichen, allseitig gerechten Ausbildung des Gesellschaftslebens erwiesen. Auch bezieht sich der Kantische Rechtsbegriff infolge seiner Abstraktion nur auf das Nebeneinanderleben der Menschen und verlangt nur dessen ungestörte Aufrechthaltung („non interference", wie Lorimer sich ausdrückt); daß aber die Menschen auch für einander da sind und sie einer den anderen in dem Streben nach Erreichung ihrer Bestimmung nicht nur nicht zu stören, sondern auch sich zu fördern rechtlich verpflichtet sind, und in dieser Beziehung Rechtsforderungen aneinander haben, das läßt sich aus Kants Rechtsbegriff nicht ableiten. Kant und seine Schule brachten es daher nicht zur Einsicht der Rechtsbegründung der wichtigsten Punkte der Ehegesetzgebung, der Leistungspflicht der Eltern gegen ihre Kinder oder umgekehrt, nicht zu einer Rechtsbegründung der Vormundschaft, der Strafe, des Privateigentums, der Verträge, des Erbrechts. Das alles mußten sie der will-

kürlichen Bestimmung durch das positive Recht nach Gründen besten Falles der Moral oder der Politik überlassen. Der Staat konnte daher, wenn anders er zugleich Bedacht nehmen sollte auf die Ordnung dieser wichtigsten Lebensverhältnisse, kein bloßer Rechtsstaat im Kantischen Sinne des Wortes Recht bleiben, obgleich Kant selbst dies wollte; vielmehr mußte er wesentlich Bevormundungs- oder Polizeistaat sein, ja in einzelnen Hinsichten zum reinen Willkürstaat werden, nämlich da, wo in Ermangelung klarer Rechtsgründe oder bestimmter moralischer und politischer Rücksichten am Ende dem bloßen Belieben die unerläßliche Entscheidung anheimfiel. Da der Kantische Rechts- und Freiheitsbegriff ein bloß abstrakt-formaler ist, so konnte er zwar den Sinn für Beseitigung von Hemmnissen der Höherbildung des Völkerlebens anregen, er konnte zum Einreißen von Veraltetem aufmuntern, aber aus ihm selbst ließ sich nicht herleiten, was denn an der Stelle des Eingerissenen neues aufzubauen sei; er konnte nur zur Bekämpfung des nicht mehr Brauchbaren, aber nicht zu den nötigen Neugestaltungen führen, und eben das ist daher auch die schwache Seite der zumeist auf ihn sich stützenden freisinnigen Partei. Es konnte aber nicht fehlen, daß, veranlaßt durch das Bedürfnis des fortschreitenden Lebens selbst, diese Mangelhaftigkeit des Kantischen Rechtsbegriffes und des daraus abgeleiteten abstrakten Naturrechtes mehr und mehr eingesehen wurde.

Schelling, Hegel und Stahl haben sich zwar um die Kritik der Kant-Fichteschen Rechtsphilosophie einiges Verdienst erworben, aber zu eigentlichen positiven Leistungen vermochten sie es umsoweniger zu bringen, als sie selbst einesteils in Haupthinsichten nicht über die Kantische Rechtsauffassung und über das wissenschaftliche Organon Kants, über seine Kategorieentafel, hinausgekommen, andernteils sogar hinter ihn zurückgegangen sind. „Die Rechtslehren in Schellingschem und Hegelschem Sinne haben nämlich, so feindlich sie auch sonst sich gegenüberstehen, doch gemeinsam das ihrige gethan, uns vielleicht das Größte wieder zu rauben, was wir dem Christentum verdanken: daß es uns gelehrt hat, den Menschen und sein Recht in unmittelbarem Verhältnis zu Gott zu denken, — eine Lehre, durch die das Menschenrecht über alle jene engherzig gezogenen Kreise, auch den des Staates, erhoben wurde, in denen es im Altertum, das den Menschen noch nicht vom Staatsbürger scheiden gelernt hatte, verkümmerte. Aber wo bleibt da die Idee des Staatsorganismus, wenn der Staat die eigenen Kinder verschlingen darf, wenn die Staatsobrigkeit ihnen nur gerade soviel

Recht zu verabreichen braucht, als ihr gutdünkt?“ *) Diesen heidnischen Staatsbegriff hat Hegel sich angeeignet. Nicht eigentlich aus den Ideeen Gottes und der Menschheit ergiebt sich ihm, was und wieviel Recht ist, sondern schließlich aus der Privatvernunft, sei es des Staatsoberhauptes, sei es der Staatsbeamtenschaft. — Wie die Hegelsche Philosophie überhaupt nicht eine Anregungsphilosophie zum Besseren, d. h. zu einem zu erstrebenden Ideegemäßeren ist, sondern eine Philosophie der Beruhigung bei dem Bestehenden — so lange es besteht — so auch die Hegelsche Rechts- und Staatsphilosophie. Nach ihr ist der Krieg eine vernünftige und bleibend wesenhafte Völkerlebenseinrichtung.**) — Eine solche Lehre mag die Billigung aller Ländergierigen erlangen und zur Beschwichtigung der auch bei ihnen etwa auftauchenden sittlichen Bedenken dienen: aber die Billigung der Völker, die sich um dieser „vernünftigen“ Einrichtung willen aussaugen und zur Schlachtbank führen lassen sollen, wird weder sie noch die ganze Methode finden, deren folgerichtiges Ergebnis sie ist.

Nach Herbart giebt es, wie genau genommen ja auch nach Hegel, kein ewiges Recht, sondern nur ein positives. Was als Recht gelten solle, wird nach ihm durch Übereinkommen, durch gemeinsames Belieben bestimmt, infolge des „ästhetischen Mißfallens am Streit,“ um diesem ein Ende zu machen, oder beziehungsweise ihm vorzubeugen. Bei Herbarts sogen. Philosophie, dergemäß eine Willensfreiheit nicht besteht, ist Moral im herkömmlichen Sinne gar nicht möglich. Wie das, was er Moral nennt, seiner grundfalschen Auffassung gemäß nur ein Zweig der Ästhetik ist, so auch seine Rechtsphilosophie. — Daß aber das Recht, weit entfernt im Mißfallen am Streit begründet zu sein, vielmehr da, wo das Rechtsgefühl lebendig ist, häufig mit Notwendigkeit zu dem Kampfe anregt, durch den es beschützt werden muß, hat Rudolf von Ihering in der Schrift: „Der Kampf um das Recht“ sehr gut hervorgehoben.

Doch es bedarf eigentlich gar nicht umständlicher, geschichtlicher und kritischer Nachweise; denn wer nur mit unbefangenem Rechtssinn die oben mitgeteilten rechtsphilosophischen Begriffsbestimmungen und Sätze prüft, der wird sich sagen müssen, es sei darin im Grunde nur

---

*) Aus dem Vorwort zu Röders „Grundzügen des Naturrechtes“.

**) In diesem Punkte konnte David Strauß in dem Werke: „Der alte und der neue Glaube“ bei seinem Übergange ins materialistische Lager Hegelianer bleiben, da auch vom Affenmenschenstandpunkte aus der Krieg — und, wie der Zoologe Jäger hervorhebt, „aus naturwissenschaftlichen Gründen“ die Todesstrafe und die Prügelstrafe grundsätzlich anerkannt werden muß.

dasselbe ausgesprochen, was ihm bei Prüfung unserer verzwickten gesellschaftlichen Zustände schon längst der eigene Geist gesagt, nur trete es ihm hier klarer, begrifflich schärfer entgegen.

Im Vorausgehenden ist die Forderung aufgestellt worden, daß die Rechtsphilosophie in allen Schulen Lehr- und Prüfungsgegenstand sei; selbstverständlich also auch, daß sie Prüfungsgegenstand bleibe oder, wo sie es nicht mehr ist, wieder werde bei den Staatsprüfungen und bei den Prüfungen zur Erwerbung der juridischen Doktorwürde. Wir müssen daher auch die Möglichkeit einer solchen Prüfung besprechen; denn diese Möglichkeit wird merkwürdigerweise von manchen neuestens in Abrede gestellt, freilich nur von solchen, welche entweder nicht die Einsicht, oder nicht den Mut, oder nicht den guten Willen haben, für deren Beibehaltung oder Wiedereinführung einzutreten. Sehr gut bemerkt in dieser Beziehung Ahrens, daß, wenn es möglich sei, Rechtsphilosophie vorzutragen, es auch möglich sein müsse, Rechtsphilosophie zu prüfen. —

Der Grund der Unmöglichkeit soll die Verschiedenheit der rechtsphilosophischen Systeme und Methoden sein. Nun, hält man aber doch auch Prüfungen in anderen Wissenszweigen, in welchen es verschiedene Systeme und Methoden giebt! Hat es etwa bei der Rechtsphilosophie eine eigentümliche Bewandtnis?

Der angestellte Professor der Rechtsphilosophie an der einen Universität ist ein Hegelianer, der an der anderen ein Herbartianer u. s. w., oder aber die Rechtsphilosophie wird an derselben Universität nach verschiedenen Methoden vorgetragen. Wer soll nun da prüfen, alle, oder nur einer, und welcher? und: Nach welcher Methode soll geprüft werden? Etwa nach der des Professors, bei dem der Kandidat gehört hat? — Antwort: Wenn es sich an einer wissenschaftlichen Lehranstalt und Bildungsanstalt für Staatsbeamte darum handelte, hegelianische, herbartianische oder sonstige Sektierer zu bilden, so wäre das dazu geeignetste, wenn auch der eigentlichen, wissenschaftlichen Aufgabe der Anstalt widersprechende Mittel wohl dies: solche Examinatoren aufzustellen, die der einen oder der anderen Sekte angehören, nämlich derjenigen, der man gerade Vorschub leisten wollte, sei es von Staatswegen, sei es seitens einer vorherrschenden wissenschaftswidrigen Klique. Aber das kann doch nicht die Aufgabe sein, und ein Lehrer der Wissenschaft, auch wenn er für seine Person von einer solchen Methode sich noch nicht losgemacht hat, die von anderen mit Recht als bereits wissenschaftlich überflügelt angesehen wird, darf doch nicht so einseitig sein, daß er die anderen Methoden nicht ebenfalls kennte, und er darf

nicht so einseitig vortragen, daß seine Hörer durch ihn von den anderen Methoden nicht auch eine einigermaßen genaue Kenntnis bekämen.

Betrachten wir die Sache nun auch im Vergleich mit anderen Wissenszweigen. Es ist Thatsache, daß vor einigen Jahrzehnten von ultramontaner Seite der Versuch gemacht wurde, sämtliche Naturwissenschaften in streng katholischem Sinn zu begründen mit Widerlegung der neueren Naturanschauung, wie sie sich infolge der Leistungen eines Kopernikus und Newton, Kepler und Galiläi gestaltet hat. Es ist kein Zweifel, daß unter dem Schutz der Lehrfreiheit ein in solch ultramontanem Sinn thätiger Dozent der Astronomie sich an einer beliebigen Universität hätte habilitieren dürfen, ja daß ein solcher Dozent seinen Schülern das Ptolemäische System als das seiner Ansicht nach richtige darstellen dürfte*); aber wohl ist es zu bezweifeln, ob ein Unterrichtsminister, dem es darum zu thun wäre, wissenschaftlich tüchtige Lehrer zu gewinnen, solche Lehrer zu Examinatoren ernennen, oder als solche beibehalten würde — oder, um noch eins anzuführen: Was würde man zu einem Professor der Chemie sagen, der heute noch die phlogistische Theorie verbreitete, aber seine Hörer nicht mit dem Binaritätsgesetz und all den neueren Fortschritten der Chemie bekannt machte, die sich aus der Kenntnis desselben ergeben haben?

Gerade ebenso ist es nun, wenn Lehrer der Rechtsphilosophie meinen sollten, sie seien da, um im Sinne dieses oder jenes Philosophen Sektiererei zu treiben, und obgleich sie nichts zu bieten haben, was die Gesellschaft vor den ihr drohenden Gefahren zu schützen geeignet ist, brauchten sie sich doch um das, was von anderen in dieser Hinsicht geleistet worden ist, nicht zu bekümmern! Und ganz ebenso ist es, wenn heutzutage noch ein Lehrer der philosophischen oder juridischen Fakultät, weil er entweder von den heutigen Fortschritten der Rechtsphilosophie keine gehörige Kenntnis hat, oder weil es kollegialischer ist, so zu thun, als habe er über die verschiedenen Methoden kein Urteil, kein Bedenken trägt, mit den Reigenführern der Reaktion und mit deren Trabanten, den einseitigen Rechtsgeschichtlern, gemeinsame Sache zu machen, und wenn er infolgedessen „nicht begreift", wie man Rechtsphilosophie prüfen könne, — freilich eine Wissen-

*) Ist es doch an einer österreichischen Universität vorgekommen, daß ein Dozent das Ptolemäische und das Kopernikanische System als nur zwei verschiedene Weisen bezeichnete, sich eine Sache vorstellig zu machen, über die man nichts Bestimmtes wissen könne! — woraufhin ihn denn freilich einer der Hörer für zum Piusorden reif erklärte.

schaft, die, wenn im rechten Geiste betrieben, zu dem mit dem Konservatismus unverträglichen Rechtsstaat führt. —

Noch eines ist hierbei zu erwägen: Da die Lehrfreiheit nicht bloß für die Professoren, sondern auch für die leitenden Unterrichtsbehörden gilt, und da die Lernfreiheit nicht darin besteht, das Beste, was die Wissenschaft, der man sich widmet, bietet, nicht zu lernen, und aus Unkenntnis desselben sich der oder jener Sekte anzuschließen, die gegen das Fortschreiten zu Besserem gleichgiltig ist, wo nicht gar fortschrittsscheu den politischen oder kirchlichen Rückschrittlern die Hände drückt, oder umgekehrt den heillosesten Umsturzlehren huldigt, so muß zugestanden werden, daß eine dem Besseren zugewandte Staatsregierung nicht nur berechtigt, sondern geradezu verpflichtet ist, dafür die nötigen Lehr- und Prüfungs-Einrichtungen zu treffen, daß die künftigen Rechtsgelehrten und Rechtsbeamten außer den wichtigsten Ergebnissen der geschichtlichen Rechtsforschung, ebenso auch die der philosophischen Rechtsforschung kennen lernen. Auf welche ältere oder neuere Methode ein Studierender noch außerdem besonderen Fleiß verwenden will, das ist seine Sache.

Da es die Regierung in ihren Händen hat, die Exaimnatoren zu bestellen oder abzuberufen, so wird es für sie nur darauf ankommen, sich zu versichern, daß, welcher Methode ein Professor auch persönlich anhänge, er als Examinator nicht von seiner oder des Prüflings Privatneigung sich leiten lasse, sondern durch die Prüfung sicherstelle, inwieweit der Prüfling auch von der neuzeitlichen Rechtsphilosophie Kenntnis habe. Und wenn, um den Studierenden die nötige Gelegenheit zu geben, sich diese vom Staate geforderte Kenntnis zu erwerben, auch da und dort noch ein Professor angestellt werden müßte, so würden die dadurch veranlaßten Kosten gar nicht in Betracht kommen im Vergleich mit dem Nutzen, der dem Staate aus tüchtig rechtsphilosophisch geschulten Beamten und aus Staatsbürgern, in denen die notwendigsten Rechtsbegriffe klar entwickelt sind, erwachsen muß, sowie im Vergleich mit dem Schaden, der von der Fortdauer der bisherigen Vernachlässigung des Studiums der Rechtsphilosophie unzertrennlich ist.

Zum Schlusse nur noch dies. Wenn zunächst in den Mittelschulen (Gymnasien, Realgymnasien, technischen Schulen, Realschulen, höheren Mädchenschulen) Unterricht über die wichtigsten Recht und Staat betreffenden Begriffe erteilt werden soll, so bedarf es zu diesem Zweck geeigneter Lehrbücher. Diese müssen einen allgemeinen, rechtsphilosophischen Teil und einen, der verschiedenen Eigentümlichkeit der Gesetzgebung und Verfassung gerade dieses Staates entsprechenden, be-

sonderen Teil enthalten. Die allgemeinen Begriffe und Sätze müssen in hinreichender Weise durch treffende Beispiele erläutert sein, und die Ausführung des besonderen Teiles muß in stetiger Beziehung zu dem allgemeinen stehen, da nur auf dessen Grundlage sich ein wirkliches Sachverständnis gewinnen läßt. Es kommt daher hierbei vor allem auf die Herstellung des allgemeinen Teiles an, also auf eine geeignete Schrift über die Rechtsphilosophie, welche die Schüler in die Hände zu bekommen haben, und welche durch ihr ganzes Leben ihren Wert für sie behält.

Es ist gar nicht zu zweifeln, daß, sobald eine diesem Zwecke wirklich entsprechende Schrift vorhanden ist, sie auch sehr schnell allgemein benutzt werden wird. Ist aber durch klare Rechtsbegriffe schon in früher Jugend der Rechtssinn geweckt und gebildet, dann läßt sich das Größte erwarten für ein rasches Fortschreiten der Bevölkerungen auf der Bahn des Rechtes, für ein allseitiges freiwilliges Mitwirken zur Abstellung rechtswidriger Zustände, und infolgedessen für eine solche rechtsstaatliche Höherbildung der Gesellschaft, wodurch allein die immer drohender werdende Gefahr eines völligen Umsturzes sich mit Sicherheit wird abwenden lassen!

Karl Röder.

(Aus den „Aphorismen zur Welt-, Menschen- und Selbstkenntnis.*)

Es geht mit den Kräften des Geistes ganz ähnlich wie mit den sogenannten Staatsgewalten, in Hinsicht ihres Gleichgewichtes. Wo die vollziehende Gewalt oder vielmehr die Regierungsmacht des Geistes: die Willenskraft — sehr groß ist, da ziehen gewöhnlich die gesetzgebende und richterliche Gewalt des Geistes (Vernunft- und Urteilskraft den Körpern; und umgekehrt, wo letztere vorherrschen, da leidet hierunter gewöhnlich die Entschiedenheit und Festigkeit des Willens.

Die Gewohnheit ist eine Art von vis inertial im leiblichen und geistigen Leben.

So wenig der Blindgeborene eine Vorstellung vom Tageslicht haben kann, ebensowenig kann er demzufolge den Begriff des Dunkels

*) Die neue Zeit. Freie Hefte für vereinte Höherbildung der Wissenschaft und des Lebens (Prag 1870—79.

und der Nacht fassen. Wer den Gedanken des Rechtes nicht schon hat, kann sich auch keine Verneinigung und Vernichtung des Rechtes, kein Unrecht und keine Widerrechtlichkeit denken. Der menschliche Geist kann und muß zwar das Ganze vor den Teilen, also das Unendliche vor allem darin begriffenen nur Endlichen und Begrenzten denken. Nicht aber ist es uns möglich, Teile ohne ein Ganzes, dessen Teile sie sind, Grenzen ohne Begrenztes uns vorzustellen, die Krankheit anders, als an dem gesunden Leib, das Unrecht, d. h. die Rechtskrankheit anders als an dem Recht und Rechtsleben haftend, dasselbe teilweise beschränkend und verneinend, d. h. störend und zerstörend.

Mit dem sogenannten Gedankeneigentum würde es sicher mehr als bedenklich aussehen, wenn sich dasselbe aus dem Grunde anfechten ließe, daß ein anderer vor uns bereits das nämliche gedacht oder gesagt hat, selbst wenn Plinius' Meinung: novi sub sole nil zu weit gehen sollte. Ebensowenig kann von einem Gedankeneigentum in dem Sinne die Rede sein, wie von Eigentum an anderen, äußeren Dingen, von dem es sich vielmehr wesentlich unterscheidet, vorzüglich dadurch, daß es vermöge der unerschöpflichen geistigen Natur des Gegenstandes, niemals verloren gehen kann durch Aneignung desselben Gedankens von seiten eines anderen, ja nnzählig vieler. Und gerade hierdurch tritt die ursprüngliche Bestimmung aller wahren und guten Gedanken zur größtmöglichen Gemeinnützigkeit, somit zum Gemeingut der Menschheit ins hellste Licht.

Was dem Wesen unseres Geistes oder Leibes entspricht, dazu fühlen wir uns unwillkürlich hingezogen und von dem Entgegengesetzten abgestoßen. Der Geruch der Giftpflanze, die uns Krankheit oder Tod zu bringen droht, widert uns an. Das Schauspiel einer Hinrichtung, der Anblick eines Schlachtfeldes, ist jedem geistig gesunden Menschen entsetzlich. Die Schönheit und die Güte, die Wahrheit und das Recht erregen ebenso unwillkürlich unser Wohlgefallen, als das Häßliche und das Böse, die Lüge und das Unrecht unser Mißfallen. Konnte die Natur uns deutlichere Winke geben?

Der Aristoteles des 19. Jahrhunderts

und

seine logische Kritik.

Adolf Trendelenburg,

sein Leben und seine Schriften.

Unter diejenigen Lehrer der Philosophie in Deutschland, welche vom vierten bis ins siebente Dezennium unseres Jahrhunderts mehr noch durch ihre akademische Wirksamkeit als durch ihre Schriften einen sehr weitreichenden Einfluß auf die Umgestaltung der philosophischen Anschauungen ausgeübt haben, gehört in erster Linie Adolf Trendelenburg.

Die historische Bedeutung dieses hervorragenden Mannes ist besonders nach drei Richtungen hin bemerkenswert. Trendelenburg gehört zu denjenigen Forschern, welche wiederum das geschichtliche und quellenmäßige Studium der großen philosophischen Systeme angeregt, und er darf wohl als einer der ersten Repräsentanten der historischen Richtung der heutigen philosophischen Bestrebungen angesehen werden. Hiermit hängt aufs engste das zweite Moment zusammen, durch welches sich Trendelenburg einen Platz in der philosophischen und historischen Entwickelung unseres Jahrhunderts erworben hat: Dies ist sein kritisches Verfahren in bezug auf die frühern und spätern großen Systeme der Philosophie.

So war sein Bemühen unausgesetzt dahin gerichtet, nicht nur, den objektiven Sinn in den Werken der großen Denker historisch festzustellen und insbesondere in Gegensatz gegen die Historiker der Hegelschen Schule wiederum auf mehr unbefangene, von den Prinzipien einer gesunden Historik geleiteten Auslegung früherer Philosophen zu dringen, sondern die wesentliche Arbeit seines Lebens bestand auch darin, die logischen Irrtümer und Widersprüche in den Systemen der neuern Zeit, insbesondere Kants, Hegels, Herbarts und Schopenhauers nachzuweisen. Das Instrument, welches er hierbei mit Scharfsinn und Gewandheit zu handhaben verstand, war die formale, insbesondere die Aristotelische Logik. Und so brauchbar und erfolgreich erwies sich ihm dieses Vehikel, daß die logische Kritik Trendelenburgs

(neben andern zeitgeschichtlichen Gründen) nicht wenig dazu beigetragen hat, der unumschränkten Herrschaft der genannten Systeme bedeutenden Abbruch zu thun.

Was ihm hierbei zu gute kam, war die allgemein anerkannte Achtung, welche er als Gelehrter, und insbesondere als streng philologisch gebildeter Forscher bei den eigentlichen historischen Fachgelehrten genoß.

Denn je mehr die eigentliche philologische und historische Fachgelehrsamkeit geneigt war, die Bedeutung zeitgenössischer Denker etwa nach dem Umfange ihrer an den Tag gelegten Quellenkenntniß zu bemessen, desto mehr mußte Adolf Trendelenburg so recht der Mann nach ihrem Herzen sein. Dazu kam die würdige Persönlichkeit des Mannes, seine maßvolle Haltung in der mannigfaltigen Polemik, in die ihn sein kritisches Verfahren mit den jüngern Vertretern der spekulativen Schulen bringen mußte, sein versöhnliches Auftreten in politischen und kirchlichen Tagesfragen, wobei er allerdings einem milden Konservativismus zuneigte, ohne jedoch das Recht zur liberalen Opposition zu bestreiten. Alles dieses trug dazu bei, ihm einen bedeutenden Einfluß zu verschaffen, der sich besonders bei der Besetzung der philosophischen Lehrstühle an den deutschen Universitäten geltend machte. Doch wird man gerechter Weise anerkennen müssen, daß er diesen seinen Einfluß nur selten oder niemals dazu gebrauchte, philosophischen Gegnern zu schaden oder Freunde seiner eigenen Richtung zu befördern.

Erleichtert wurde ihm freilich diese Unparteilichkeit durch den Mangel einer ausgesprochen selbständigen und in sich abgeschlossenen philosophischen Weltanschauung. Denn was man die Philosophie Trendelenburgs nennen konnte, war eine Art von Synkretismus verschiedener Bestandteile alter und neuer Philosophen, wobei unter den letztern der geistvolle Erich von Berger steht, ein Nachfolger des ältern Reinhold auf dem Lehrstuhl in Kiel, bei der erstern jedoch hauptsächlich der ihm sehr vertraute Aristoteles zu nennen ist. Ja bis zu einem gewissen Grade beherrscht der alte Stagirite den ganzen geistigen Horizont des gelehrten Berliner Akademikers. Denn nicht nur galt Trendelenburg als der gründlichste auch philologisch geschulte Kenner der Aristotelischen Schriften, (wie er ja auch einige derselben behufs des logisch-grammatischen Unterrichts zum Gebrauche für Gymnasien und Universitäten bearbeitete), nicht nur bot ihm, wie schon oben bemerkt, die Aristotelische Logik das schärfste Rüstzeug zu seiner philosophischen Kritik, sondern Aristoteles war es auch, dem er zum teil die metaphysischen Prinzipien und Grundlagen für seine

eigne Weltanschauung entlehnte. (Thatsächlich bilden auch die beiden Hauptkategorien der aristotelischen Metaphysik: Bewegung und Zweck die Angelpunkte, um die sich das Trendelenburgsche Denken bewegt.) Wir wollen später bei der Analyse seiner Schriften zugleich die wesentlichsten Punkte seiner philosophischen Auffassung darlegen und werden sehen, wie er trotz seiner Anlehnung in der Metaphysik, an andere doch in der Ethik und Rechtsphilosophie eigne Wege aufsucht.

Adolf Trendelenburg wurde zu Eutin am 30. November 1802 geboren, besuchte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog 1822 die Universität Kiel, wo er zuerst unter Karl Leonhard Reinhold und nach dessen Tode unter Erich von Berger dem Studium der Philosophie sich hingab. Später ging er nach Berlin, wo er Hegel hörte und besonders unter Schleiermacher die Platonischen Schriften studierte. Philologische Vorlesungen hatte er schon in Kiel bei Forchhammer, historische bei Wachsmuth gehört. In Berlin jedoch erweiterte er den Kreis seiner humanistischen Studien, in die ihn besonders August Boeckh und Immanuel Bekker einführten. Auch Männer, wie der Geograph Carl Ritter, der Sanskritist Bopp, der Naturphilosoph Steffens, der Germanist Bachmann, ja sogar der Kirchenhistoriker Neander gewannen Einfluß auf den lernbegierigen, geweckten jungen Mann.

Im Jahre 1826 promovierte er auf Grund einer lateinischen Abhandlung, in welcher Platos Lehre aus den Schriften des Aristoteles erläutert wird („Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata"). Die Schrift ist ein höchst wertvoller Beitrag zur Platonischen Ideen- und Zahlenlehre. Trendelenburg legt seiner Untersuchung die Stelle in Aristoteles' Metaphysik I, 6 zu Grunde, wo der Stagirite eine genetische Entwickelung der Ideeenlehre seines Lehrers versucht. Hieran reiht dann der Verfasser die andern Stellen aus den übrigen Schriften des Aristoteles nnd gewinnt so eine übersichtliche Ergänzung der Darstellung in den Dialogen Platos. Dasselbe gilt von der Zahlenlehre Platos, die ebenfalls aus den Angaben seines großen Schülers erläutert wird. In bezug auf die mitunter sehr scharfe Polemik des Aristoteles gegen Plato meint Trendelenburg, daß ersterer die Ideeenlehre nicht immer ganz richtig aufgefaßt habe; doch habe er den Hauptmangel der Platonischen Lehre bei alledem getroffen.

Unser junger Gelehrter hatte in den akademischen Kreisen Berlins durch diese seine Arbeit ein gutes Vorurteil für sich erweckt, und so wurde er auch, als er sich zur Habilitation für das Gebiet der Philosophie meldete, in jeder Weise gefördert. Durch die Stellung, welche er als Erzieher der Söhne des Generalpostmeisters von Nagler ein-

nahm, kam er mit den höhern Beamtenkreisen der preußischen Hauptstadt in Beziehung. Nagler's Empfehlung verschaffte ihm besonders das Wohlwollen des philosophiefreundlichen Ministers von Altenstein. Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, daß er schon 1833 eine außerordentliche Professur in Berlin erhielt. Kurz vorher hatte Trendelenburg eine Ausgabe der Aristotelischen Schrift de anima mit lateinischen Anmerkungen veranstaltet und zwar auf Grund der Textrevision, die Immanuel Bekker im Auftrage der Akademie der Wissenschaften in den Hauptwerken des Aristoteles hergestellt hatte. Als Programmschrift behufs Antritt seiner Professur gab er dann die Abhandlung „De Aristotelis categoriis" heraus, eine logisch-sprachphilosophische Untersuchung, in der der Verfasser eine Analyse der zehn aristotelischen Kategorien versucht. Die vier ersten (Substanz, Quantität, Qualität und Relation) würden, aus den Formen des Nomen, die vier letzten (Thun, Leiden, Haben, Liegen) aus den Formen des Verbums abgeleitet, während man die beiden mittlern aus den Adverbialformen (Ort und Zeit) gewinnen könne. Freilich werden, meint Trendelenburg, die logischen Begriffe nur unvollkommen durch die sprachlichen Formen gedeckt; aber Aristoteles' Verdienst bestände darin, daß er sie durch metaphysische Begründung zum Ausdruck der Arten des Seins und so über die Sphäre des rein Grammatischen hinaus erhoben habe.

Diese hier offenbar hervortretende Hinneigung zu sprachphilosophischen Auffassungen verdankte Trendelenburg dem intimen Geistesverkehr, den er seit mehreren Jahren mit dem bekannten philosophisch gebildeten Arzt und Sprachforscher Karl Ferdinand Becker, unterhielt dessen „Organismus der deutschen Sprache" kurz vorher erschienen war. Dieser merkwürdige philosophische Autodidakt, dessen Bedeutung freilich neuerdings etwas unterschätzt wird, und unser Aristoteliker kamen sich auf halbem Wege entgegen, und zwar in dem Gedanken der organischen Weltauffassung. Über das Verhältnis von Logik und Grammatik, über welches die Ansichten der beiden Freunde ursprünglich auseinander gingen, wurden sie in dem Gedanken einig, daß beide in innigstem Konnex mit einander stehen, so zwar, das die Logik das Regulativ der Grammatik, diese aber das psychologische Korrektiv von jener sei.

Sachlich wurde indeß jene kleine Schrift über die Kategorienlehre des Aristoteles vielfach angegriffen, so von Heinrich Ritter, Ed. Zeller und Spengel. Trendelenburg hat sich indeß später mit allen diesen Gegnern in Bd. I seiner „Historischen Beiträge zur Philosophie" (1846) ausführlich auseinandergesetzt.

Mit Vorliebe hatte sich Trendelenburg mit Fragen der Gym-

nasialpädagogik beschäftigt, wie er ja auch viel besuchte pädagogische Vorlesungen hielt. Hierbei fand er nun, daß die philosophische Propädeutik, die damals in unsere Gymnasien eingeführt wurde, am besten gefördert würde, wenn ihr die logischen Lehren des Aristoteles zu Grunde gelegt würden. Diesen Gedanken brachte er nun zur Ausführung durch Herausgabe seiner „Elementa logices Aristoteleae“ mit lateinischem Kommentar. Das Werk erwies sich vom praktisch-pädagogischen Gesichtspunkte aus als so brauchbar, daß es nicht nur eine Reihe von Auflagen erlebte, sondern auch im Auslande vielfach in höheren Schulen dem philosophisch-propädeutischen Unterrichte zu Grunde gelegt wurde.

Trendelenburg hatte mit den genannten Arbeiten sich als ein Gelehrter bewährt, in welchem ebenso der Philosoph, als der Philologe und der Pädagoge in hervorragendster Weise vertreten ist. Und thatsächlich erstreckten sich auch seine Vorlesungen ebensogut auf die philosophischen Fächer (wie Logik, Psychologie und Geschichte der Philosophie), als auch auf Pädagogik, wie er auch viel besuchte Seminarien hielt, in denen das philosophische Moment in der Auslegung des Plato und Aristoteles eine besondere Rolle spielte.

Im Jahre 1837 erhielt Trendelenburg die ordentliche Professur für praktische Philosophie und Pädagogik. Er trat dieselbe an mit einer interpretierenden Abhandlung „De Philebo consilio“, worin er diese seine Arbeit selbst als eine Ergänzung der Schleiermacherschen Forschungen bezeichnete. Trendelenburg geht darauf aus, die scheinbar unzusammenhängenden Teile des Dialogs als ein organisches Ganzes nachzuweisen. Es ist die Untersuchung über das höchste Gut, mit der bekanntlich dieses Gespräch sich beschäftigt. Aber die Entscheidung wird nicht psychologisch aus dem Wesen des Menschen, sondern metaphysisch aus der Natur des Universums getroffen. Diese von Plato behauptete Harmonie des Menschen mit der Welt wird nun von Trendelenburg als der Schlüssel zur Erklärung der dunklen und scheinbar zusammenhangslosen Stellen des Dialogs benützt. Im „Philebus“ erscheint der Mensch als Mikrokosmus und der sittliche Lebenszweck desselben wird aus den Prinzipien des Weltganzen hergeleitet, ähnlich wie im „Timäus“ die menschliche Seele und die Weltseele aus denselben Bestandteilen und Verhältnissen bestehend nachgewiesen werden und hieraus ihre innere Wesenseinheit abgeleitet wird. Aber im „Philebus“ hat Plato wesentlich ethische Zwecke, und thatsächlich weist auch Trendelenburg die Aufstellung und Begründung der Stufenreihe der Güter als das Endresultat des Dialogs nach.

Auch die Antrittsrede, mit welcher Trendelenburg seine ordentliche Professur inaugurierte, knüpft an Plato an; aber sie ist insofern von Bedeutung, als sie gewissermaßer das Programm Trendelenburgs für seine ganze bevorstehende akademische Lehrthätigkeit im Gebiete der Philosophie, sowie seine Auffassung von den Aufgaben der Philosophie gegenüber den positiven Wissenschaften und dem praktischen Leben enthält. Wie Plato die Philosophie als die Grenzwächterin zwischen den einzelnen Wissenschaften hinstellt, damit sie darüber wache, daß diese nicht in Widerstreit mit einander geraten, sondern sich ihrer inneren Verwandtschaft bewußt, als Glieder eines gemeinsamen Ganzen sich betrachten lernen, so möchte Trendelenburg auch heute noch, trotz der unübersehbaren Erweiterung des Gebietes der Einzelwissenschaften als es die Aufgabe der Philosophie bezeichnen, daß sie abgrenzend, verbindend, begründend und (ihre praktische Wirkung betreffend) sittlich reinigend auf ihre Bekenner nicht nur, sondern auf alle wirke, welche im Dienste der wissenschaftlichen Forschung überhaupt ständen. In der Logik, welche die gemeinsamen Prinzipien aller Wissenschaften erst zu begründen habe, liege daher das Band, welches Spekulution und Erfahrung mit einander zu verbinden hätten. Trendelenburg bekämpft dann im weiteren jenes Utilitätsprinzip, das (schon damals!) in Wissenschaft und Leben immer mehr zur Herrschaft gelange, und weist auf die Aussprüche Platos und des Aristoteles hin, wonach die Wirkung der philosophischen Bildung in erster Linie die sei, daß sie ihre Bekenner daran gewöhne, die Wissenschaft, d. h. die Wahrheitsforschung als höchstes Ziel und als Selbstzweck anzusehen. So sei die Philosophie, weil von ihr eine reinigende und heiligende Kraft ausgehe, da sie zwinge, das Endliche und Zeitliche im Zusammenhange mit dem Unendlichen und Ewigen zu betrachten, die Religion der Wissenschaften.

Diese hohe Anschauung von der Aufgabe der Philosophie habe indeß ihren Regulator an dem geschichtlichen Studium der philosophischen Systeme, das zur Schätzung dessen führe, was die Vergangenheit geleistet hat, zur besonnenen Kritik der Bemühungen in der Gegenwart und zur Absteckung der Ziele der philosophischen Forschung der Zukunft. Ciceros Wort von dem Werte der Geschichte treffe auch für die historische Schätzung der Systeme zu: Hominum commenta delet dies, naturae judicia confirmat.

Daß Trendelenburg diese seine Auffassung von den Aufgaben der Philosophie nicht nur in seiner langen, mehr als vierzigjährigen akademischen Lehrthätigkeit bewährt hat, muß anerkannt werden. Auch

soweit derselbe Gelegenheit hatte, praktisch diese Gesinnung zu bethätigen (so als langjähriges Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission für Gymnasiallehrer) muß dasselbe anerkannt werden. Am meisten aber hat er als philosophischer Schriftsteller im Sinne seiner Auffassung der Aufgabe der Philosophie, allerdings in weiser Selbsterkenntnis seiner spekulativen Leistungsfähigkeit, wie der Eigenart seiner kritisch-historischen Beanlagung, seine Thätigkeit begrenzt. Innerhalb dieser selbstgesetzten Grenzen jedoch arbeitete er mit einem sittlichen Ernst, der auf alle, denen mit dem trefflichen Manne in innere Beziehuugen zu treten vergönnt war, nicht ohne starke Einwirkung blieb.

Wenn von Trendelenburgs größeren philosophischen Schriften die Rede ist, so können in erster Linie nur seine beiden Hauptwerke, die „Logischen Untersuchungen“ (2 Bde., 1840, 3. Aufl. 1870) und das „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik“ (1860; 2. Aufl. 1868) gemeint sein. In den „Logischen Untersuchungen“ hat er mit ungemeinem Scharfsinn und in klarer, zuweilen sogar anschaulicher Darstellung nicht nur eine Kritik Kants, Hegels, Herbarts und Schopenhauers gegeben, sondern auch die Grundzüge seiner eigenen, im wesentlichen an Plato und Aristoteles sich anlehnenden Weltanschauung entwickelt.

Der erste Band enthält folgende acht Kapitel: „Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft“; „Die formale Logik“; „Die dialektische Methode“; „Aufgabe und Gang“; „Die Bewegung“; „Raum und Zeit“; „Die Gegenstände a priori aus der Bewegung und die Materie“; „Reale Kategorien aus der Bewegung“. Der zweite Band enthält 16 Kapitel: „Der Zweck“; „Der Zweck und der Wille“; „Die realen Kategorien“; „Begriff und Urteil“; „Der Begriff“; „Die Formen des Urteils;“ „Die Begründung“; „Der Schluß“; „Ableitung aus dem Begriff und Begründung durch zufällige Ansicht“; „Der indirekte Beweis“; „Das System“; „Das Unbedingte und die Idee“; „Idealismus und Realismus“; „Rückblick“.

Diese lose aneinandergereihten Kapitel stellen zwar äußerlich kein irgendwie zusammenhängendes System dar, und man sieht es den einzelnen Abschnitten an, daß sie nicht aus einem obersten Prinzip abgeleitet sind, sondern dieser oder jener polemischen oder apologetischen Veranlassung ihre Entstehung verdanken. Nichtsdestoweniger wird man doch einen leitenden Grundgedanken durch alle diese Einzeluntersuchungen sich hindurchziehen sehen, sobald man in den obigen Kapiteln das ausscheidet, was nur der reinen, formalen Logik angehört, das hingegen zusammenbringt, was innerlich, d. h. metaphysisch und erkenntnistheoretisch zusammengehört.

Trendelenburgs Stellung unter den modernen Logikern, wie sie in seinen „Logischen Untersuchungen“ hervortritt, darf als eine zwischen der Hegelschen metaphysischen Logik und den wesentlich der Kantischen und Herbartschen Schule angehörenden formalen Logikern in der Mitte liegende bezeichnet worden.

Die großen Gegensätze von Sein und Denken, Objekt und Subjekt, Welt und Ich bestehen für die formale Logik in ihrer ganzen Schroffheit und wenn sie sich auch bemüht, die Beziehungen zwischen diesen beiden Seiten aufzusuchen, so bleiben sie doch in ihrer ganzen Gegensätzlichkeit bestehen. Indem die formale Logik die Denkformen untersucht, kümmert sie sich nicht darum, welche Übereinstimmung oder Verschiedenheit zwischen diesen und den Seinsformen der Welt vorhanden ist oder welchen Wert das logische Denken für die Erkenntnis der realen objektiven Welt hat. Einen total entgegengesetzten Standpunkt nimmt die von Hegel geschaffene und von seinen Anhängern verteidigte, vielfach auch z. B. von Karl Rosenkranz modifizierte metaphysische Logik ein. Sie setzt eben das, was erst bewiesen werden soll und worauf überhaupt der objektive Wert alles Denkens beruht, schon voraus, nämlich die Identität der Seinsformen und der Denkformen. Nach Hegel hat das wahre, philosophische (dialektische) Denken eine Art schöpferische Kraft, indem es durch Selbstbewegung des Gedankens die Selbsterzeugung des Seins mit sich bringt.

Trendelenburg, wesentlich auf Aristoteles gestützt, sucht zwischen beiden Standpunkten zu vermitteln, und sieht in beiden Seiten weder eine Identität, noch eine totale Verschiedenheit. Ihm ist, wie dem Stagiriten, das Denken das Abbild des Seins. Beide sind zwar verschieden, aber sie stehen nicht außer Beziehung zu einander, sie entsprechen einander, ohne doch identisch zu sein. Im Wesentlichen ist dies ja auch der erkenntnistheoretische Standpunkt, wie ihn Schleiermacher in seiner „Dialektik“ einnimmt, und wie ihn die Logiker aus seiner Schule, Heinrich Ritter, Franz Vorländer, Leopold George, zum teil aber auch Beneke und Friedrich Ueberweg fortgebildet haben. Bei dem ersteren freilich ist dann dieser Gesichtspunkt durch seine psychologischen Grundanschauungen modifiziert.

Es ist oben schon auf den Einfluß hingewiesen worden, den ein neuerer, jetzt fast vergessener Philosoph, Erich von Berger, auf Trendelenburgs metaphysische Grundanschauung ausgeübt hatte. Aber Berger selbst ist erst von Reinhold angeregt worden, und wenn man die ganz ursprüngliche Quelle der metaphysischen Grundgedanken Trendelenburgs aufsuchen wollte, müßte man auf Plato und Aristoteles zurückgehen.

Insbesondere diente ihm die von letzterem aufgestellte Kategorie der Bewegung als die Basis seiner ganzen systematischen Philosophie. Denn sie ist ihm nicht nur der Ausgangspunkt für seine Lehre von Raum und Zeit, welche beide erst in der Bewegung wurzeln, sondern auch das Vermittelungsprinzip von Sein und Denken. In der äußeren Welt ist keine Thätigkeit ohne Bewegung, und auch die Ruhe ist aus der Bewegung zu erklären. Aber auch innerhalb der physischen und geistigen Vorgänge herrscht die Bewegung und zwar ebenso gut in der Anschauung, wie in der Vorstellung, als im Denken. Aber diese Bewegung in der geistigen Welt ist immer nur ein Gegenbild von der Bewegung in der materiellen Welt. Erstere nannte er daher im Gegensatz zur letzteren die konstruierte Bewegung, diese ist gleichsam die Brücke von der Natur zum Geiste, durch welche sie beide Welten beherrscht.

„Da die Bewegung," sagt Trendelenburg (Log. Untersuch. Bd. 1, VII, 2), „dem Denken und Sein gleicher Weise zu Grunde liegt, so ist dadurch das angeschaute Sein zu denken und das Gedachte anzuschauen. Die Bewegung als lebendiger Grund des Denkens hat den Charakter der Allgemeinheit, während die Bewegung des Seins gebunden und dadurch vereinzelt ist. Daher tragen alle Formen des Denkens die Allgemeinheit als den durchgehenden Grundzug an sich. Das Einzelne wird, wenn es gedacht wird, ein Allgemeines, und den Begriff des Einzelnen selbst fassen wir durch das Allgemeine, indem wir es mit jener allgemeinen Thätigkeit erzeugen und begrenzen. Das Einzelne ist an sich das dem Denken Inkommensurable, aber die Wahrnehmung der Sinne oder die Schöpfung der Phantasie, durch welche wir es vorstellen, ist allein durch die erste, dem Denken und Sein gemeinsame That möglich."

Hieraus nun ergiebt sich für Trendelenburg ein in sich durchaus konsequenter Mechanismus als Prinzip der Welterklärung. Und in der That leitet er auch alle metaphysischen Kategorieen, wie alle logischen Formen aus diesen Voraussetzungen ohne erhebliche Schwierigkeiten ab. Hierbei steigt er den Stufengang von den naturphilosophischen Begriffen der Materie und ihren physischen Ableitungen bis hinauf zum Unbedingten und Absoluten, zur Idee Gottes hinauf. Aber unsere Kategorieen bewegen sich nur in den Grenzen des Endlichen; wir können daher Gottes Wesen nicht adäquat erfassen. Nur die Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen können wir denkend fassen, wie solches ja durch die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes vielfach versucht wurde. Aber dieses zeigt uns zugleich, daß der aufsteigende Weg der Erkenntnis, der dahin strebt, aus der Fülle des

erfahrungsgemäß Gegebenen die letzte erklärende Einheit zu finden, nicht zum Ziele führt, wenn nicht diese Einheit selbst als teleologische Idee oder höchster Zweckbegriff an die Spitze des Erkennens gestellt wird. Eine solche Ansicht der Dinge ist eine organische, im Gegensatz zu einer physischen und mechanischen. Trendelenburg ist bemüht, beide mit einander zu verschmelzen.

Hier ist es nun wiederum Aristoteles, der unserem Denker zum Vorbilde dient; aber Trendelenburg verfügt, um seine teleologische Weltansicht durch das ganze Gebiet der Natur und Geschichte durchzuführen, über eine Fülle positiven Wissens, wie es durch die moderne Forschung festgestellt wurde, und obgleich wesentlich Logiker, so hat er sich doch die wichtigsten wissenschaftlichen Thatsachen und naturphilosophischen Auffassungen der Neuzeit in der Art angeeignet, daß er sie zur Unterstützung seiner „organischen" Weltansicht benutzen kann. Dieses tritt hauptsächlich auch in den beiden ersten Abschnitten des zweiten Bandes der „Logischen Untersuchungen" (der Zweck und der Zweck und der Wille) hervor. Das letztgenannte Kapitel bildet zugleich eine einschneidende Kritik der Willensmetaphysik Schopenhauers.

Überhaupt ist ein wesentlicher Teil der „Logischen Untersuchungen", mehr aber noch der „Historischen Beiträge zur Philosophie" (3 Bde. 1846—1867) der philosophischen Kritik anderer Systeme gewidmet, so zwar, daß die Polemik gegen andere und die Entwickelung der eigenen Gedanken hierbei Hand in Hand gehen. Meist baut sich die letztere auf der ersteren auf. So z. B. entwickelt Trendelenburg sein eigenes methodologisches Prinzip im Zusammenhange mit der Kritik der dialektischen Methode Hegels. Es hat sich hieraus später eine sehr interessante Diskussion zwischen Trendelenburg und einigen Hegelianern, wie Gabler und Michelet, entwickelt, wobei ersterer allerdings niemals die Urbanität des Tones vermissen ließ, während die Hegelianer aus begreiflichen Gründen sich zu heftigen und leidenschaftlichen Ausfällen hinreißen ließen.

In dem Streite zwischen Gabler und Trendelenburg handelte es sich nämlich viel weniger um eine Auslegung Hegels, als vielmehr um eine Verteidigung des letzteren gegen die Angriffe Trendelenburgs, betreffend die Hopostasierung des menschlichen Denkens zum schöpferischen, göttlichen Denken. Trendelenburg hatte zwar später einen Teil seiner Beschuldigungen zurückgenommen. Niemand behauptet, sagt er, daß Hegel gemeint habe, die Philosophie solle die Welt aus den Fingern saugen. Aber dennoch meint er, die Vermessenheit solch titanischen Vorgehens liege im Prinzip der dialektischen Methode Hegels

„Die dialektische Methode," ruft Trendelenburg aus, „will lehren, ohne zu lernen, weil sie, sich im Besitze des göttlichen Begriffes wähnend, die mühsame Forschung in ihrem sicheren Gange hemmt." Aber gegen diese vermeintliche Vergewaltigung der Erfahrung durch Hegel führt Michelet die Worte des letzteren an: „Der Erfahrung ist die Entwickelung der Philosophie zu verdanken. Die empirischen Wissenschaften bereiten den Inhalt des Besonderen dazu vor, in die Philosophie aufgenommen werden zu können. Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken selbst, zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. Das Aufnehmen dieses Inhaltes, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst."

Einen wichtigen Punkt in dieser Polemik bildete der Angriff Trendelenburgs auf die Art, wie Hegel im Anfange seiner Logik aus dem „Sein und Nichts" das „Werden" erstehen läßt. Trendelenburg dagegen meinte: „Das reine Sein ist Ruhe, das Nichts ist ebenfalls Ruhe. Wo sollten wir hieraus die Bewegung des Werdens schöpfen? Wir müssen sie schon haben, sonst könnte sie uns nicht werden." Michelet blieb die Antwort nicht schuldig, indem er diese ganze Erörterung noch einmal in der von ihm herausgegebenen philosophischen Zeitschrift „Der Gedanke" (1862, S. 203 fg.) wieder aufnahm. Trendelenburg jedoch antwortete nur noch, nachdem auch Kuno Fischer zum teil ihm zugestimmt hatte, in einer Note Bd. II S. 127 in der zweiten Auflage der „Logischen Untersuchungen". Später unterzogen Ed. von Hartmann in seiner Schrift „Über die dialektische Methode" (1868), und Sohr („Trendelenburg und die dialektische Methode Hegels", 1874) die Frage noch einmal einer prinzipiellen Erörterung.

Die Angriffe Trendelenburgs in den „Logischen Untersuchungen" gegen den Grundgedanken in Herbarts Metaphysik hatten im Lager der Herbartianer eine große Bewegung hervorgerufen. Hermann Kern in Koburg replizierte in einem „Beitrag zur Rechtfertigung der Herbartschen Metaphysik" und Drobisch antwortete in der Zeitschrift für Philosophie in einer Abhandlung „Über einige Einwürfe Trendelenburgs gegen die Herbartische Metaphysik". Dies veranlaßte nun Trendelenburg, Drobischs Auffassung selbst wiederum kritisch zu beleuchten und zwar in der kleinen Schrift: „Über Herbarts Metaphysik und eine neue Auffassung derselben." Hier sind es nun wesentlich drei Punkte, die Trendelenburg betont: 1. Die von Herbart in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen bezeichneten Widersprüche seien keine Widersprüche; 2. Wären sie wirklich solche, so wären sie in seiner Metaphysik nicht

gelöst; 3. Wären sie gelöst, so blieben dadurch andere und größere ungelöst. Drobischs („Synechologische Untersuchungen") und Strümpells Entgegnungen erschienen dann in der Zeitschrift für Philosophie, worauf noch einmal Trendelenburg in einer Abhandlung replizierte.

Wir haben oben schon Trendelenburgs Polemik gegen Schopenhauer in dem Kapitel der Logischen Untersuchungen: „Der Zweck und der Wille" kurz erwähnt. Wir müssen hinzufügen, daß dieses Kapitel noch in der ersten Auflage fehlte und erst der zweiten hinzugefügt wurde, da in der Zwischenzeit von zweiundzwanzig Jahren (1840 bis 1862), die zwischen der ersten und zweiten Auflage jenes Werkes liegen, die Schopenhauersche Philosophie aus ihrer Nichtbeachtung herausgetreten und eine große Anzahl von Anhängern und Freunden sich erworben hatte. „Da man sich an Hegel übersättigt, sagt Trendelenburg in der Vorrede zur 2. Auflage, und Herbart zu nüchtern oder in der Metaphysik zu künstlich und zu arm findet, ergreift man Schopenhauer, den allerdings lange verborgenen und übersehenen, der, ein strengerer Kantianer als Kant selbst, stolzen und derben Geistes, alle Schulphilosophen tief unter sich läßt. Die „Logischen Untersuchungen" rücken daher nach und versuchen auf dem Wege, den sie nehmen, an dem Punkte, wo sie am härtesten mit Schopenhauer zusammenstoßen, an dem Abschnitt „Der Zweck und der Wille" die Grundlage seiner Lehre zu prüfen." Dieses ganze Kapitel (Bd. II, S. 94—141) darf als eine der tiefdringendsten Untersuchungen des ganzen Werkes angesehen werden, und was die Polemik gegen Schopenhauer betrifft, so gehört dieselbe zu dem Schärfsten, was gegen die Willenstheorie desselben gesagt worden ist.

Im Jahre 1860 publizierte Trendelenburg sein zweites Hauptwerk „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik" (2. Aufl. 1868). Eine Neigung zu rechtsphilosophischen Untersuchungen hatte Trendelenburg seit frühester Zeit in sich getragen. Dieselbe ist jedenfalls durch den Einfluß seines Lehrers Erich von Berger in ihm angeregt worden. Schon im Jahre 1849 hatte er eine kleine Schrift „Die sittliche Idee des Rechtes" publiziert, und auch später, als während des deutsch-französischen Krieges gewisse internationale Rechtsfragen auftauchten, hatte er seine Auffassung in der Schrift „Lücken im Völkerrecht" niedergelegt.

In der Ethik wollte nun Trendelenburg die logisch-metaphysischen Prinzipien, wie er sie in seinem Hauptwerke entwickelt hatte, nach ihrer ethischen, juristischen und politischen Seite hin ausgestalten. „Es mußte," sagt er, „im Sinne der „Logischen Untersuchungen" die Auf-

gabe sein, das Recht ethisch, das Ethische organisch und das Organische ideal im Realen aufzufassen. Wäre dies gelungen, so dürfte der Entwurf die Hoffnung haben, sich als ein Glied in ein größeres Gedankensystem der Menschheit einzufügen, in welchem die Philosophie eine Zukunft haben wird, weil sie darin — mit Ausnahme der vergänglichen Ansätze zum sprunghaften Philosophieren auf eigene Hand — seit Plato und Aristoteles ihre große fortgesetzte Vergangenheit hat."

Das Werk zerfällt in zwei Hauptteile, deren erster sich mit den Prinzipien des Rechtes beschäftigt, und der zweite die konkreten Rechtsverhältnisse erörtert. Der erste Teil enthält wiederum die ethische Betrachtung der Rechtsidee, aus welcher die zwingende Kraft des Rechtes entspringt, und die Entwickelung der physischen Verhältnisse, innerhalb deren die Rechtsidee zu realisieren ist, und der Mittel, deren sie sich hierbei zu bedienen hat. Trendelenburg definiert das Recht als den „Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns innerhalb eines sittlichen Ganzen, durch welche es geschieht, daß dieses sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann." Diese Gliederung des sittlichen Ganzen bildet das organische Band für die konkreten Rechtsverhältnisse.

Wir geben nun im folgenden eine Analyse des Gedankenganges in diesem zweiten Teile des Trendelenburgschen „Naturrechtes" im Anschlusse an Bratuscheks gehaltvolle Schrift*):

„Das ursprüngliche Ganze ist die Familie. Da indes der letzte Träger des Rechtes der einzelne ist, so beginnt die genetische Darstellung mit dem Rechtsverhältnisse einzelner, indem dabei immer ein unterordnendes Ganzes vorausgesetzt wird, schreitet zum Recht der Familie fort und gelangt so zu der von vornherein als Zweck vorschwebenden Idee des Staates. In der Bildung des Staates ist, wie dies in Platos Republik ausgeführt ist, eine doppelte Richtung: eine physische, insofern die Familien die Wurzeln der Nation sind und zur Nation anwachsen, und eine geistige, der Trieb zur Autarkie, welcher jene individuelle Richtung auf Ergänzung dazu verwendet, um den universalen Menschen in der individuellen Form des Volkes darzustellen. Im Staate ist die Regierung, wie im Menschen die leitende Vernunft, im Staate die verzweigten Wissenschaften, wie im Menschen die einzelnen Kenntnisse, im Staate die ausgebildeten Künste, wie im Menschen einzelne Fertigkeiten, im Staate die kriegerischen Einrichtungen, wie im Menschen wehrhafte Kraft für seine Sicherheit, im

*) Adolf Trendelenburg. (Berlin 1873 bei F. Henschel.)

Staate die mannigfaltigen Handwerke, wie im Menschen die nötige Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse. An dem reichen Inhalte der Idee gemessen, ist der einzelne nur der potentielle Mensch; erst der Staat in der Geschichte des Volkes ein aktueller. Dieser allgemeine Begriff des Staates ist die Seele des einzelnen Volkes. Jedes Volk bereitet ihm in seinen geistigen und materiellen Kräften die Organe. So hat der Wille des Staates in Volk und Land seinen Leib, und die äußere Größe des Staates hat ihr eigentliches Maß in der Macht seines Geistes, als Einheit die Vielheit zu durchdringen und sich in den historischen Bewegungen zu behaupten. Indem das Volk, im Staate eins, durch ihn Vernunft und Willen hat, wird es zur sittlichen Person; je vollkommener es diese Aufgabe erfüllt, desto vollkommener werden auch die in ihm begriffenen einzelnen zu Personen, d. h. genügen der Bestimmung ihrer individuellen Sittlichkeit, die an sich Selbstzweck ist."

Aus dieser Idee des Staates werden nun von Trendelenburg alle Rechtsverhältnisse abgeleitet, so zwar, daß auch hier wieder unser Philosoph bemüht ist, mit dieser wesentlich doch platonischen Grundidee die Bestimmungen der Aristotelischen Ethik in Einklang zu setzen. So nun unterwirft er den rechtsphilosophischen Begriffen alle geschichtlichen Thatsachen, wie sie die Rechtsgeschichte der Völker ergiebt.

In einem der letzten Kapitel der zweiten Hälfte des Werkes behandelt Trendelenburg die internationalen Rechtsverhältnisse der Nationen. In diesem Gebiet haben wir noch kein so ausgebildetes Rechtssystem wie im Privat- und Staatsrecht, da hier die ethischen Bestimmungen nur erst allmählich, mit der steigenden humanen Kultur, Geltung erhalten können. Die Staaten begegnen einander mit der unvermeidlichen Moral des natürlichen Menschen, dessen ganzes Lebensgesetz die Selbsterhaltung ist, und dessen vorwiegende Gefühle und Leidenschaften wie Neid, Eifersucht, Argwohn, List, Zorn und Rache sind und der dem Feinde gegenüber allenfalls nach seiner Besiegung Mitleid und Großmut kennt. Dem Gedanken, sich als Glieder einer Staatsfamilie zu betrachten, schreiten die Völker im Fortschritte friedlicher Beziehungen nur langsam zu. Aber allmählich werden auch hier die Forderungen der Ethik sich Bahn brechen. Trendelenburg hält freilich jene poetische Idee des ewigen Friedens, die seit Menschengedenken von Dichtern und Denkern als höchster Ausdruck ihres Humanitätsevangeliums verkündet wurde, für ein unrealisierbares Ideal. Nichtsdestoweniger muß auch er „die nach ethischen Gesichtspunkten zu vollziehende Gliederung der Nationen in Staatsverbände als eines

der notwendigsten Ziele der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit" anerkennen. Die Idee des geltenden und weiter zu entwickelnden Völkerrechtes bestehe eben darin, in dieser Entwickelung die Bedingungen zu wahren, welche die Annäherung zu einer solchen bleibenden Gliederung möglich machen, zu einer Gerechtigkeit der Völker gegen einander und zwar nach dem Maße dessen, was sie zu dieser Gliederung leisten. Thatsächlich bewege sich auch die Entwickelung der Völker immer mehr jenem Ziele zu, und wenn die Staaten durch die Not der Selbsterhaltung und die Motive der Selbstsucht, selten aber aus idealen Motiven auf dem Gebiete des Handels, der Industrie, des Rechtes, der Kunst, der Wissenschaft und der kirchlichen Institutionen gemeinsame, verbindliche, internationale Feststellungen treffen, so habe man hierin die treibende Macht der Idee zu bewundern. Der sittliche Fortschritt der Nationen bestehe aber darin, daß sie dahin gelangen, das, was sie bisher nur aus Notwendigkeit thaten, aus freiem Entschlusse und aus dem Bewußtsein und im Dienste der Idee zu vollziehen.

Aber auch im Interesse der Selbsterhaltung sollten die Staaten diese Bahn gemeinsamer Rechtsbestimmungen beschreiten; denn der Staat sei für die Dauer am besten in sich gegründet, welcher der großen Aufgabe der Menschheit nach Möglichkeit dient. „Die Menschheit," sagt Trendelenburg, „strebt zu einander und wird vielleicht einst Ein rechtliches Individuum sein, dessen Glieder für das Eine Leben Aller ihre eigentümlichen Geschäfte verrichten. Dann erst würde der Begriff des Staatensystems einen organischen Sinn haben, während er jetzt nur den mechanischen hat, den Sinn eines äußerlichen Gleichgewichtes . . . Erst in der Menschheit als einem solchen Individuum könnte der ewige Friede sein, so daß nun innerhalb des Ganzen und durch das Ganze das Unrecht der Organe ausgeglichen würde. Erst dann bräche das goldene Zeitalter des Rechtes an. Das Gegenteil des Krieges aller gegen alle im Anfange des Menschengeschlechtes. Wir wollen nicht fragen, ob die Menschen je eines Krieges entbehren können, in welchem sie Tapferkeit lernen, die Notwendigkeit des Gehorsams empfinden und die strenge Zucht der Unterordnung an sich erfahren. Die Kraft müßte sich nach innen wenden und sich im Kampfe mit den Elementen und in der gemeinsamen Unterwerfung der Natur kund geben. Wir fragen es nicht; denn die Zeit liegt fern."

Es ist gewiß bemerkenswert, wie dieser gelehrte Aristoteliker theoretisch dem politischen Idealismus huldigte, während er in allem, was praktisch Staat und Politik betrifft, sich einem gewissen Konser-

vativismus zuneigte. So gehörte er z. B. als Mitglied der zweiten preußischen Kammer im Jahre 1849 der gemäßigten Mittelpartei an, welche nach Aufhebung der demokratischen Verfassung die Octroyierung einer neuen Verfassung anerkannte. Auch einige politische Broschüren, die Trendelenburg während dieser Zeit veröffentlichte, zeigen den vorsichtigen und gemäßigten Gelehrten, der sich freilich im Getriebe der Parteien unbehaglich genug fühlte.

Kein Wunder, wenn Trendelenburg von den offiziellen Kreisen vielfach Beweise von Wohlwollen und Wertschätzung erhielt, ohne daß man jedoch behaupten kann, daß er je die ihm durch seine menschliche Würde und wissenschaftliche Stellung gebotene Haltung gegenüber der Regierung geändert hätte. Schon früh wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften; eine Ehre, deren man weder einen Fichte, noch einen Hegel gewürdigt hatte. Offenbar war es nicht die philosophische Bedeutung, sondern der Umfang der Gelehrsamkeit, welche hierbei den Ausschlag gab. Auch wurde Trendelenburg bald nach Antritt seiner ordentlichen Professur Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission für Kandidaten des höheren Schulfaches. Als solcher hat er zur Belebung und Förderung der philosophischen Studien in diesen pädagogischen Kreisen sehr anregend gewirkt.

Die letzten Lebensjahre Trendelenburgs waren durch eine wissenschaftliche Fehde getrübt, die, so wichtig und bedeutungsvoll die Frage auch war, um die es sich hier handelte, doch durch den gehässigen und leidenschaftlichen Ton, den sie zuletzt annahm, für beide Teile recht unerquicklich wurde. Kuno Fischer hatte in der zweiten Auflage seines „Systems der Logik und Metaphysik“ (1885) Trendelenburgs Auffassung, daß Kant in seinem Beweise, betreffend die Subjektivität von Raum und Zeit, eine Lücke gelassen, einer abfälligen Kritik unterzogen. Hierauf antwortete Trendelenburg durch die Abhandlung: „Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt“ („Historische Beiträge zur Philosophie“, Bd. III). Kuno Fischer replizierte und zwar in der 2. Auflage seines Werkes „Entwickelungsgeschichte und System der Kantischen Philosophie“ (1869), worauf sich Trendelenburg zu einer Abwehr genötigt sah in der Broschüre: „Kuno Fischer und sein Kant“ (1869). Der seine Stellung Verteidigende geht hier unter der Parole: „veritas odium porit“ zu einem scharfen Angriff über. Natürlich ließ Fischer auf eine Antwort nicht lange warten, dieselbe erschien wenige Monate darauf: „Anti-Trendelenburg“

(1870). Diese Arbeit ließ allerdings an Schärfe und dialektischer Feinheit nichts zu wünschen übrig, enthielt aber eine Reihe persönlicher Momente, die für den greisen, aber freilich sehr selbstbewußten Gelehrten in hohem Grade verletzend sein mußten. Trendelenburg antwortete hierauf zwar nicht mehr. Doch war damit die Streitfrage noch keineswegs erledigt. Denn nun ging es zwischen den Anhängern und Gegnern beider Männer los. Den Reigen eröffnete ein Schüler Trendelenburgs, A. L. Kym, in der Fichteschen Zeitschrift („Trendelenburgs Logische Untersuchungen und ihre Gegner" (Bd. 54, Heft 2); dann folgten Bratuscheck, Grapengießer, Ed. von Hartmann u. a. Auch der stets kampfbereite Wortführer der Hegelschen Schule, Karl Ludwig Michelet, der freilich auf seinen Berliner Kollegen Trendelenburg nie recht gut zu sprechen war, nahm für Kuno Fischer Partei.

Die Sache zog sich noch lange in den philosophischen Fachjournalen hin, bis der Tod eines der Hauptbeteiligten den Streit gänzlich verstummen ließ. Nach längerem Leiden, das ihn aber nicht hinderte, seinem akademischen Lehrberuf mit kurzen Unterbrechungen obzuliegen, starb Trendelenburg am 16. Januar 1872. Kurz vorher hatte er einen Teil seiner akademischen Abhandlungen, Vorträge und Gelegenheitsarbeiten unter dem Titel „Kleine Schriften" (2 Bde. 1871) herausgegeben. Dieselben sind seinem Schwager Karl Becker in Amsterdam gewidmet. Abgesehen von der schon genannten fleißigen und gehaltvollen, aber nur wenig übersichtlichen Arbeit Bratuschecks über Trendelenburg haben noch Karl Prantl und Hermann Bonitz dem langjährigen Freunde pietätsvolle Nekrologe geschrieben.

Trendelenburgs Bedeutung für die philosophischen Bestrebungen der letzten fünf Jahrzehnte in Deutschland kann nach dem obigen keine zweifelhafte mehr sein. Auf wesentlich historisch-philosophischer Basis und mit einer genauen, aus den Quellen geschöpften Kenntnis der philosophischen Systeme ausgerüstet, handhabte er das schneidige Instrument der formalen, insbesondere der Aristotelischen Logik behufs kritischer Beurteilung einiger neuerer Systeme, deren von ihm entdeckte Fehler und Widersprüche auch wesentlich logischer Natur waren. Seine eigene metaphysische Weltanschauung jedoch hat er weder in systematischer Form dargestellt, noch in einer einzelnen philosophischen Wissenschaft durchgeführt. Wenn Trendelenburg nichtsdestoweniger einen großen Einfluß auf seine Zeit ausgeübt hat, so lag dieses wesentlich darin, daß seine Wirksamkeit in eine Epoche fiel, welche, durch die schnelle Hintereinanderfolge umfassender spekulativer Systeme fast

abstraktionsmüde und des Aufbaues immer neuer Systeme schon überdrüssig, sich teils der historischen Forschung und Feststellung des gesicherten Gedankenbesitzes der Vergangenheit zuwandte, teils, die Rechte der Empirie anerkennend, eine Vermittelung von wissenschaftlicher Erfahrung und Philosophie anstrebte. In einer solchen Zeit mußte die wesentlich kritische und sichtende Wirksamkeit Trendelenburgs von großem Erfolge sein, zu welchem allerdings auch sein außerordentliches akademisches Lehrtalent, sowie die logisch-stilistischen Vorzüge seiner Hauptschriften beigetragen haben.

Logik und Metaphysik als grundlegende Wissenschaft.*)

1. Erst im Gegensatz gegen die besonderen Wissenschaften entsteht das Bewußtsein einer allgemeinen, welche wir Philosophie nennen. In den Anfängen der Erkenntnis umfaßte noch Ein Blick die entgegengesetzten Richtungen; die besonderen Wissenschaften und eine solche allgemeine schieden sich noch nicht und erst mit den sich im einzelnen dehnenden Kreisen traten sie auseinander.

Die besonderen Wissenschaften führen selbst über sich hinaus. In ihrem Streben, sich selbst genug zu sein, suchen sie sich zwar als ein selbständiges Gebiet abzuschließen, aber sie müssen die Grenzen doch wiederum öffnen, indem sie einsehen, daß sie blinde Voraussetzungen in sich tragen, unbesehene Grundbegriffe, aufgenommene Prinzipien, unerörterte Ursprünge. Wenn ferner die besonderen Wissenschaften miteinander in Streit geraten, so kommt in dem Widerstreit ein Allgemeines, dem sie alle insgesamt gehorchen müssen, zur Empfindung; die Wissenschaften fassen den Gedanken eines Ganzen, von welchem sie selbst nur ein Teil sind, und haben das Verlangen, sich zusammen als dies Ganze zu denken. Wenn die besonderen Wissenschaften in ihren gebundenen Kreisen beengende Schranken ziehen, so begehrt das Auge nach freierer Aussicht und sucht die Befriedigung eines Überblickes von einer beherrschenden Höhe. Indem die einzelnen Wissenschaften den Geist zwar durch Eine durchgeführte Betrachtungsweise schärfen, aber ihn durch eine solche einseitige Zucht in seiner allgemeinen Empfänglichkeit abstumpfen, wecken sie in jedem höher gestimmten Geist das Bedürfnis einer Belebung, welche nur aus der Ergänzung des Besonderen durch das Allgemeine fließen kann. Aus diesem notwendigen Streben und Gegenstreben entspringt die Philosophie, welche, wenn anders die Idee auf den bestimmenden Gedanken des Ganzen in den Teilen und des Allgemeinen in dem Besonderen geht, Wissenschaft der Idee heißen mag.

2. Wo es noch keine anderen Wissenschaften giebt, da giebt es

*) Aus den „Logischen Untersuchungen." (Bd. I, 3. Aufl., 1870.)

auch eigentlich noch keine Philosophie. Was unter solchen Verhältnissen, wie im Orient, z. B. in Indien, als Philosophie erscheinen mag, ist eigentlich nur ein Erzeugnis des religiösen Geistes, der in einem durch ihn gebundenen und bestimmten Gedankenkreise sich selbst beschauen und selbst bejahen und den Trieb nach Erweiterung und Fortpflanzung befriedigen will, eine Scholastik der nationalen Religion. Daher hüte man sich vor Erklärungen der Philosophie, welche diese mit der Religion oder der Theologie zu vermengen drohen, wie z. B. vor der Begriffsbestimmung, die Philosophie sei die Erkenntnis des Ewigen, oder vor Erklärungen, welche ihr eine so allgemeine Richtung zuschreiben, daß auch die besonderen Wissenschaften darunter fallen, wie z. B. vor der Begriffsbestimmung, die Philosophie sei das Streben des Geistes nach der Erkenntnis der Wahrheit. Wo bliebe die Würde der anderen Wissenschaften, wenn nicht dasselbe Streben nach Wahrem und Unwandelbarem die ethische Gesinnung aller wäre?

Die Wissenschaften bilden sich geschichtlich an zerstreuten Punkten und setzen an entlegenen Orten an. Sie erscheinen insofern nicht wie Glieder eines Ganzen, sondern wie unverbundene Stücke, welche, jedes für sich, ein Ganzes sind. Entsprungen im Menschen, der wie ein beschränkter Teil in die große Welt hineingestellt und nur Teilen derselben zugekehrt ist, können sie zunächst nur auf Teile des Universums oder auf Teile der Teile gehen. Erst wenn das Universum vom erkennenden Geiste wieder erzeugt wäre, würde sich in vollem Sinne der Organismus der Wissenschaften darstellen, in welchem die einzelnen Disziplinen Glieder Eines Ganzen werden. Ein solches Ganze, welches erst die Frucht vollendeter Erkenntnis sein kann, liegt wie die letzte Idee in weiter Aussicht, fast wie in unendlicher Entfernung. Es würden sich in ihr die Philosophie und die besonderen Wissenschaften nicht mehr scheiden; die Philosophie würde alle besonderen Wissenschaften in sich aufnehmen und die besonderen Wissenschaften würden die Philosophie auferbauen.

Inzwischen ist es auf dem Wege zu dem weit hinausgerückten Ziel das Geschäft der philosophischen Forschung, die Idee des Ganzen in den Teilen, die Idee des Allgemeinen in dem Besonderen aufzusuchen und darzustellen.

In jeder Wissenschaft finden sich zunächst nach zwei Seiten Elemente, welche auf gleiche Weise dem Teil wie dem Ganzen angehören oder im besonderen die Macht eines Allgemeineren offenbaren. Der besondere Gegenstand jeder Wissenschaft thut sich als die Verzweigung eines allgemeinen Seins, und die eigentümliche Methode thut sich als

eine besondere Richtung des erkennenden Denkens, des Denkens überhaupt, kund. Jene Beziehung führt von jeder Wissenschaft aus zur Metaphysik, und diese Beziehung zur Logik.

3. Zunächst das erste.

Der Gegenstand jeder Wissenschaft ist beschränkt; an der Grenze macht sich das Begrenzende, das Nachbargebiet, geltend, und der Zusammenhang der Objekte offenbart sich zunächst in diesem Nebeneinander. Wenn wir indessen das uns geläufige Bild von wissenschaftlichen Gebieten oder Feldern, welche wie geometrisch nebeneinander liegen, verlassen und an Stelle dieses Bildes das eigentliche Verhältnis aufsuchen: so hat das Allgemeine jeder Wissenschaft, welches als solches fähig ist, Besonderes in sich aufzunehmen oder Höheres in sich auszubilden, zu dem Allgemeinen der übrigen Wissenschaften eine besondere Lage, indem es anderes voraussetzt und von anderem vorausgesetzt wird. Es entsteht in dieser Richtung die Frage, was das Allgemeine, durch alles durchgehende Seiende sei, und es liegt in ihr das Motiv zu einer philosophischen Wissenschaft, welche Aristoteles erste Philosophie und die späteren nach Maßgabe der in den aristotelischen Schriften angenommenen Reihenfolge Metaphysik nannten, und welche dahin geht, das Seiende als Seiendes und was dem Seienden als solchem zukommt, zu erkennen, während die einzelnen Wissenschaften sich ein Stück vom Seienden, wie die Mathematik die Größe, zur Betrachtung abschneiden. *)

Alle besondere Erkenntnis geschieht in einem Allgemeinen und jede Wissenschaft führt ihren Gegenstand auf allgemeine Gründe zurück, welche sich zwar in den besonderen Objekten eigentümlich gestalten, aber doch einen höheren Ursprung als das Besondere haben. Wird nun das Seiende als solches so aufgefaßt, wie es als das Allgemeine im Besonderen, gleichsam als die Wurzel in den Zweigen, thätig ist: so verwandelt sich die Erkenntnis desselben in die Erkenntnis der ersten Gründe, nämlich der ersten Gründe, wenn wir von dem Ursprung des Wesens beginnen, oder der letzten, wenn wir von der Erscheinung anheben und zum Wesen zurückgehen.

In diesem Sinne mündet jede Wissenschaft in die Metaphysik, wenn sie bis dahin vordringt, wo ihre besonderen Gründe in das Allgemeine übergehen oder vielmehr wo das Allgemeine zum Besonderen sich ausbildet. Inwiefern diese Gestaltung des Allgemeinen zum Besonderen bei den einzelnen Wissenschaften, je nach dem Gegenstand,

*) Aristoteles Metaphysik IV. 1. p. 1003 a 21.

verschieden sein wird, bald mehr, bald minder vermittelt: so hat jede Wissenschaft ihr eigenes metaphysisches Problem, und ihre Metaphysik muß den eigentümlichen Zusammenhang ihres Objektes mit dem Seienden als solchem, ihrer Gründe mit den allgemeinen darstellen, welche, unabhängig von den einzelnen Wissenschaften, gleichsam vor den einzelnen liegen. Die Metaphysik der Mathematik, die Metaphysik der Naturwissenschaften, die Metaphysik der Moral werden verschiedene Seiten oder verschiedene Verzweigungen der einen auf die letzten Gründe gerichteten Betrachtung darstellen.

In den verschiedenen Beleuchtungen, unter welchen die verschiedenen Systeme den Begriff der Metaphysik zeigen, wird man die durchgehende Bedeutung wieder erkennen, nach welcher im Gegensatz gegen alle das Seiende als Besonderes betrachtenden Wissenschaften, seien sie spekulativen oder empirischen Ursprunges, der Metaphysik das Seiende als Seiendes, das allgemeine Sein, das dem Besonderen zum Grunde liegt, zur Erörterung zugewiesen wird. Selbst in der neueren deutschen Philosophie, der es nicht an originaler Auffassung fehlt, spielt der ursprüngliche Begriff nur in anderer Farbe. Kant bezeichnet die Prinzipien a priori, ohne welche es keine Erfahrungserkenntnis geben kann, als metaphysisch und schreibt in diesem Sinne metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und eine Metaphysik der Sitten. Es ist zwar in dem eigentümlichen Zusatz des a priori eine Ansicht über den Ursprung der Erkenntnis aufgenommen, welche dem Geiste Kants eigentümlich gehört; aber es bleibt im übrigen der Metaphysik das Allgemeine und Notwendige, welches die Erkenntnis des Besonderen begründet. Wenn Herbart die Metaphysik als die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung erklärt, so gehört die Erfahrung dem Besonderen an, und das Begreifen, das bestimmt ist, die Widersprüche aus den Erfahrungsbegriffen wegzuschaffen, geschieht aus einem Allgemeinen und zwar nach Herbart gerade aus dem Begriff des Seienden an sich. Ehe wir der Metaphysik, wie Kant und Herbart auf ihre Weise gethan haben, eine besondere Richtung leihen, eine Richtung, welche schon dem Ertrag der Untersuchungen vorgreifen würde, ist es gut, den Begriff der Metaphysik in jener ursprünglichen aristotelischen Einfachheit zu denken.

Auf solche Weise führt jede Wissenschaft auf die Metaphysik, welche das Seiende als solches, das Allgemeine als Grund des besonderen Gegenstandes aufzufassen bemüht ist.

4. Die Methode ist das zweite, dem Objekte gegenüberstehend.

Jede Wissenschaft enthält ein eigentümliches Verfahren, durch welches sie ihren Gegenstand und zuletzt den Grund des Gegenstandes in den Besitz des Geistes bringt. Bemüht die bloße Meinung auszuschließen, welche flüchtigen Fußes kommt und geht und ohne Kraft des Widerstandes schon dem ersten Anlauf unterliegt, welche die Dinge nicht erreicht und den Geist verwirrt, schlagen die Wissenschaften verschiedene Wege ein, um die Vorstellung zu befestigen und mit dem Gesetz der Sache zu erfüllen. Die mathematischen Wissenschaften z. B., welche ihren Gegenstand von innen bilden und die Einsicht in denselben aus dem Einfachen ins Zusammengesetzte erweitern, verfahren anders als die Naturwissenschaften, welche ihre Objekte als das Erzeugnis verwickelter Vorgänge und vielfach verschlungener Bedingungen in die einfachen Elemente und deren Beziehungen zurückführen. Im Sinne der verschiedenen Methode spricht man wohl von der eigentümlichen Methode einzelner Wissenschaften, von der Logik der Mathematik, der Naturwissenschaft, der Jurisprudenz. Auf den verschiedenen Wegen äußert sich indessen nur das Eine Denken, welches vielgestaltig sich immer dem Gegenstande anschmiegt, um ihn zu erfassen. In den Wissenschaften wird dem Einen Denken nur ein verschiedener Antrieb gegeben, immer neue Künste zu erfinden, welchen sich der Gegenstand wie gefangen ergeben muß. Aber durch alle geht nur Eine Kunst hindurch und in allen offenbart das Denken sein mit sich selbst einiges, sein durch wenige Mittel mächtiges Wesen. In allen sucht es das Notwendige; nirgends erträgt es den Widerspruch, aber auf Umwegen verwendet es selbst den Widerspruch, um Notwendiges zu bestimmen. Wenn wir den Weg, Notwendigkeit zu erzeugen oder den Weg die Erkenntnis dem Notwendigen anzunähern und den Grad der Annäherung an die Notwendigkeit zu ermessen, Methode nennen, so macht die Methode die Wissenschaft zur Wissenschaft. Und wenn die Methoden zwar an dem Gegenstand der Wissenschaften erscheinen, aber in ihm nicht gegeben sind, sondern in dem den Gegenstand durcharbeitenden Denken ihren allgemeinen Grund haben: so führt dies auf die Aufgabe, ihren Ursprung in dem Wesen des Denkens aufzusuchen.

Auf solche Weise führt der Metaphysik gegenüber jede Wissenschaft auf die Logik, auf die Untersuchung des Denkens, das erkennend Wissenschaften erzeugt.

5. Wenn die Wissenschaften sich vollenden wollen, so bedürfen sie gerade dessen, worauf sie, über sich selbst hinaus, hinführen. Logik und Metaphysik sind insofern ihre eigene Forderung, die Konsequenz ihres wissenschaftlichen Triebes.

Nach derselben Seite weisen Fragen, welche in der Entwickelung jedes regsamen Geistes entspringen. Gemeiniglich wächst zwar der Mensch, zunächst von den umgebenden Dingen unterrichtet und von der überlegenen Vernunft der reiferen gewöhnt, in einer unbewußten Einheit seiner Vorstellungen mit den Dingen, in unbefangenem Glauben an ihre Wahrheit und Gewißheit auf. Aber wenn er sich zu besinnen und wenn er selbst zu denken beginnt, wenn er durch verfehlte Hoffnungen, durch verfehlte Erfolge Mißtrauen gegen seine Vorstellungen und gegen die Dinge lernt, so verfällt er dem Zweifel; und wenn wir im Zweifel nur wissen, daß wir nicht wissen, und dennoch vom Triebe zum Wissen erregt sind, werden wir kritisch; und die Fragen über die Grenzen unseres Erkennens, welche in dieser Stimmung des Geistes entstehen, greifen bald in die Logik, bald in die Metaphysik hinüber. Wenn der Widerspruch Gedanken, die man zusammenbringen möchte, unerbittlich auseinander hält, wenn er Gedanken, welche sich einig glaubten, entzweit und das Sichere unsicher macht: so fühlt man hinter der Gewalt des Widerspruches die Macht des Denkens und zugleich den Zwang der Sache, welche dem Denken Gesetze giebt. Man empfindet im Grunde des Widerspruches die Notwendigkeit, welche das gemeinsame Rätsel der Logik und Metaphysik ist.

Wo der Widerspruch fern bleibt, ist noch keine Gewißheit. Erst das Bewußtsein der Notwendigkeit ist das Gegenteil des den Geist hin- und herziehenden Zweifels. Wo der Zweifel, der im einzelnen, wenn er das Wissen sichern will, heilsam ist, sich unterfängt, allgemein gelten zu wollen, und wo er Gesinnung der Wissenschaft überhaupt sein will, so daß die Wissenschaft nur ein Wissen sein soll, daß sie nichts weiß: da wird er zum Skeptizismus, der den Nerv des forschenden Geistes lähmt. Es ist nicht genug, im allgemeinen zu erkennen, daß ein solcher Skeptizismus sich selbst widerspricht, indem er lehrt, man könne nichts lehren, und doch dieses lehrt, indem er wissen will, daß man nichts weiß, und doch dieses zu wissen behauptet. Es ist nicht genug, im allgemeinen zu zeigen, daß schon dies negative Lehren und Wissen, obwohl ein geringes Maß von Wissen, feste Punkte voraussetzt, welche in der Konsequenz entwickelt unter der Hand zu einem positiven Wissen werden. Die theoretische Widerlegung des Skeptizismus liegt stillschweigend in der Logik, welche eine Einsicht in das Wesen der Notwendigkeit und in den Vorgang, wie die Erkenntnis derselben wird, zu eröffnen strebt.

6. Wenn alle Wissenschaften insgesamt hier auf die Logik, dort auf die Metaphysik hinweisen, als auf die Erkenntnis eines Allge-

meinen, das sie voraussetzen: so wird diejenige Erkenntnis, welche die Wissenschaft in ihrem Wesen begreifen und Theorie der Wissenschaft sein will, die Metaphysik und die Logik gemeinsam umfassen müssen. Erst aus beiden Beziehungen läßt sich die innere Möglichkeit des Wissens verstehen und das Denken in seinem Streben zum Wissen begreifen. Man hat die Wissenschaft, welche die Betrachtung des Denkens und Seienden als solchen einigt, mit Plato Dialektik genannt; wir nennen sie lieber, um einen Nebenbegriff zu vermeiden, Logik im weiteren Sinne, und richten auf eine solche Logik unsere „logischen Untersuchungen".

Um in einem Vorblick die Einheit der Logik und Metaphysik aufzufassen, erwägen wir vorläufig folgendes.

Der Anfang der Wissenschaften pflegt im scheinbar Zufälligen zu liegen, meistens im nächsten Besten, oft in dem, was gerade auffällt; aber sie vollenden sich erst im Notwendigen. Ihr Gang ist die Bewegung vom Zufälligen zum Notwendigen und ihre Arbeit die Darstellung eines Zusammenhanges, der das Zufällige in Notwendiges einreiht. Wenn z. B. die empirischen Wissenschaften sich zunächst die Dinge besehen, wenn sie dann die Erscheinungen beobachten, wenn sie Zerstreutes sammeln, das Gesammelte ordnen, in der Ordnung ein Ganzes zur Übersicht bringen: so macht schon in der Beobachtung das Beständige sich geltend und im ganzen will der Grund durchbrechen und im Grunde die Notwendigkeit erscheinen. Im Anfang nicht frei von Neugierde, gelangte der Geist in den Wissenschaften der Erfahrung von selbst zu dem Ernst, den das Gesetz einflößt. Die Gesetze, welche die Empirie sucht, sind Ausfluß der Notwendigkeit des Ganzen, welches, wenn auch in der letzten Einheit noch verborgen, doch darin sich offenbart. Wenn die spekulativen Wissenschaften, wie z. B. die reine Mathematik, mit einem losgelösten Spiel von Gedanken, mit freier Kombination von Elementen beginnen mögen: so fesselt doch den Geist in diesem Spiel der Ernst der Regel und des Gesetzes, und gerade in diesen Wissenschaften leuchtet ihm zuerst die theoretische Notwendigkeit ein. Die vorrückende Wissenschaft verwandelt die unbestimmten Vorstellungen in notwendig begrenzte, das als wirklich Empfundene in notwendig Gedachtes. Hiernach ist das Ziel und Maß aller Wissenschaft die Notwendigkeit, und auf die Notwendigkeit zielt die Methode, das Motiv, das in jeder Wissenschaft zur Logik liegt, und auf die Notwendigkeit der Zusammenhang mit den ersten Gründen, der das Motiv jeder Wissenschaft zur Metaphysik enthält.

Diese Notwendigkeit, nirgends als gegeben vorgefunden, sondern

vom Geiste erworben, erscheint als ein gemeinsames Produkt des Logischen und Metaphysischen. Denn Denken und Sein sind darin beide in ihren allgemeinsten Zügen erkennbar und darin eigentümlich verwachsen.

Im Notwendigen ist zunächst die Kraft des Denkens ersichtlich. Ohne Denken gäbe es weder Mögliches noch Notwendiges, sondern nur Wirkliches. Es gäbe kein Mögliches, inwiefern das Mögliche erst da erscheint, wo der Gedanke das Wirkliche löst und lockert und mit den abgehobenen Elementen desselben für sich operiert; es gäbe kein Notwendiges, inwiefern das Notwendige das Sein als vom Gedanken durcharbeitet und durchdrungen darstellt. Nur das Denken vermag zu erproben, daß etwas nicht anders sein kann, als es ist, d. h. das Wirkliche zum Notwendigen zu erheben.

Aber im Notwendigen giebt sich ebenso das Seiende kund. Ohne Sein gäbe es ebensowenig ein Notwendiges; denn der Gedanke muß sich, um Notwendiges hervorzubringen, allenthalben von der Natur der Sache bestimmen und binden lassen; er muß zur Sache werden und aus der Sache heraus das Gesetz entwerfen.

An der Notwendigkeit jeder Wissenschaft läßt sich wie an einem Beispiel dies doppelte Element zeigen. Wenn man nun beide Beziehungen, die Beziehungen des Denkens und des Seienden, zusammendenkt: so ergiebt sich, daß in der Notwendigkeit, durch welche die Wissenschaft zur Wissenschaft erhoben wird, das Seiende in das Denken und das Denken in das Seiende eigentümlich aufgenommen ist.

Aus diesem Verhältnis der Sache geht in einer vorläufigen Betrachtung hervor, daß nur diejenige Erkenntnis Theorie der Wissenschaft sein wird, welche in demselben Sinne, als die einzelnen Disziplinen ihre besonderen Methoden und ihr besonderes Objekt innig vereinigen, auch die Logik und Metaphysik in der Einheit als dem Grund dieses Besonderen auffaßt.

Weil alle Disziplinen auf dem Grunde einer solchen Wissenschaft stehen und sich stillschweigend auf Voraussetzungen aufbauen, welche sie allein zu erkennen bestrebt ist: so ist eine solche Theorie der Wissenschaft (die Logik im bezeichneten weiteren Sinne) grundlegende Wissenschaft, philosophia fundamentalis.

Bewegung und Zweck, Zeit und Raum.*)

1. Die äußere Welt des Seins und die innere des Denkens scheiden sich auf den ersten Blick von einander. Wie kann in beiden etwas Gemeinsames gefunden werden? Die Thätigkeit der einen als einer äußeren Welt, — denn als solche nehmen wir zunächst das Sein — scheint der Thätigkeit der anderen als einer inneren unvereinbar gegenüber zu stehen.

In der äußeren Welt ist jede Thätigkeit mit Bewegung verknüpft; die mechanischen Eindrücke, die chemischen Erregungen, die organischen Verrichtungen sind ohne Bewegung und zwar räumliche Bewegung nicht zu fassen. Wenn die Kräfte sich ineinander verwandeln, wie z. B. die mechanische Kraft in Wärme und umgekehrt, so ist in dem Gesetz der Erhaltung der Kraft die Bewegung das durch die Gestalten der Verwandlung Durchgehende. Alles, was geworden ist, jede Form, die da ist, sei es die Form des Krystalls oder des Erdsphäroids, ist durch die wirkende, die Materie beherrschende Bewegung erzeugt. Was im Menschenleben als ein festes Verhältnis dasteht, ist durch eine stille oder unruhige Bewegung so geworden, wie es ist. Diese letzte Bewegung, von denkenden Mächten bestimmt, scheint eine andere zu sein, als jene erste räumliche, und doch ist sie nicht ohne diese. Die Bewegung ist die verbreitetste Thätigkeit im Sein. Was zu ruhen scheint, ist, tiefer erforscht, dennoch von der Bewegung ergriffen. Alle Ruhe in der Natur ist nur das Gegengewicht der Bewegungen. Man kann die Ruhe aus der Bewegung, aber nicht die Bewegung aus der Ruhe begreifen. Jenes thut man, wenn man die Ruhe als aufgehobene Bewegung erklärt; dieses versucht man vergebens, wenn man die Bewegung als aufgehobene Ruhe faßt; denn jedes Aufheben setzt die Vorstellung der Bewegung voraus und ist eine Art der Bewegung. Wenn der Stein ruht, so bewegt ihn die Schwere unaufhörlich nach dem Mittelpunkt der Erde; und der Widerstand des Erdkörpers widerstrebt in gleichem Maße und bindet die erste Bewegung. Flüssige Körper werden fest, so daß ihre Teile, wenn man sie verschieben will, eine Kraft entgegensetzen, durch Abnahme der

*) Aus den „Logischen Untersuchungen" (3. Aufl. Bd. I, 1870).

Wärme oder die Wirkung eines Druckes, immer also durch bestimmte Weisen der Bewegung. Man kann sich das Starre nur in Ruhe denken, inwiefern der Abstoßung der Teile eine Anziehung entgegenwirkt. Bis jetzt kennen wir in der Natur keine ursprüngliche Ruhe. Die Astronomie hat vergebens einen festen Punkt gesucht. Sie heftete vergebens den Polarstern hin; sie erfand vergebens den Namen der Fixsterne; sie dachte vergebens die Sonne als festen Mittelpunkt. Die Sonne nimmt als Fixstern, wie die Astronomen aus scheinbarer Bewegung einzelner Sterne zeigen, mit dem ganzen System ihren Weg nach einem Stern im Herkules; und der gemeinsame Schwerpunkt des Systems geht in diese unbekannte Gegend mit vorwärts. Es braucht keinen letzten ruhenden Zentralkörper zu geben, und die Systeme können um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt ihre Bahnen vollenden. Kurzum, soweit die Natur reicht, soweit reicht die Bewegung*)

Dieselbe Bewegung gehört dem Denken an, freilich nicht in der Weise dieselbe, daß der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der Natur äußerlich deckt. Dennoch muß es ein Gegenbild derselben Bewegung sein; denn wie käme sie sonst zum Bewußtsein? Wir nennen diese Bewegung im Gegensatz gegen die äußere im Raum die konstruktive und erkennen sie zunächst in der Anschauung.

Das Denken tritt in der Anschauung aus sich heraus, und dies geschieht durch die Bewegung. Wer z. B. ein Gebirge anschauet, muß es durch die Bewegung seines Blickes umschreiben und erzeugen. „Der Berg erhebt sich; die Bergreihe läuft fort." Solche Ausdrücke, von den stehenden Gegenständen gebraucht, deuten auf die Bewegung der Anschauung hin. Wer sich ein Gebirge, ohne es anzuschauen, vorstellen will, muß es in dem Raume des Gedankens entwerfen, und er entwirft es durch nichts anderes, als durch die Bewegung seines inneren Blickes. Was in dem Beispiel des größeren Gegenstandes offenbar ist, das geschieht auch bei dem kleineren. Der innere Raum, in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die konstruktive Bewegung, und was sie darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch sie sich hebenden und senkenden, sich öffnenden und abschließenden Flächen. Wenn die innere Bewegung alle diese Thätigkeiten wie mit einem Schlage vollführt, so ist das ein Wunder der Geschicklichkeit und der

*) Vgl. A. v. Humboldt, Kosmos IV. 1858 S. 8 f.

geistigen Gegenwart; aber es darf doch um dieser Schnelligkeit willen, welche das auf die eigene That aufmerksame Bewußtsein fast überholt, nicht übersehen werden, daß dies Wunder nur durch die Bewegung geschieht.

Wer etwa das keplersche Gesetz denkt: der Planet bewegt sich in einer elliptischen Bahn — der muß das in sich thun, was er sagt, daß der Planet thue. In diesem Beispiele kann man sich nicht auf eine äußere, uns gleichsam von außen eingedrückte Anschauung berufen; denn durch eine solche würde nur die scheinbare Bewegung und diese wieder nur aus berechneten Fragmenten der Beobachtung erreicht. Der Geist beschreibt in dem Raume des Gedankens jene Ellipse. Es ist also im inneren Denken der Art nach dieselbe Bewegung, wie in der äußeren Natur.

Es muß hier unerörtert bleiben, wie sich der Raum des Gedankens, die erste That der sich regenden inneren Anschauung, wie eine eigene Welt des Bildes — im Gegensatze der gemeinsamen wirklichen hervorarbeiten kann*). Daß jeder seinen eigenen Raum des Gedankens hat, in welchem seine Vorstellung wirkt und schafft, und daß sich auf diese Weise der gemeinsame Raum unendlich vervielfacht, dies Rätsel ist dem Rätsel des Sehens ähnlich, wodurch das Ferne zu einem Nahen wird und sich dieselbe äußere Welt in vielen Augen abmalt.

Wir verfolgen die Bewegung aus der äußeren Anschauung und der dem Anschauen nachgebildeten Vorstellung in die zurückgezogenere Thätigkeit des Verstandes. Durch diese glaubt man, wie z. B. durch die sogenannten Stammbegriffe des Verstandes, mitten im abstrakten Elemente, im reinen und bildlosen Gedanken zu sein, so daß doch schwerlich die äußere Bewegung auch dies Gebiet beherrschen wird. Wir heben einige Begriffe heraus, welche vor allen anderen als eine solche Norm des aus sich selbst thätigen Verstandes betrachtet werden.

Die klare Bestimmtheit und die tiefsinnige Ergründung des Denkens spricht sich in zwei einfachen Thätigkeiten aus, die nach verschiedenen Seiten auseinandergehen; jene beruht auf dem Unterscheiden, diese auf dem Verbinden; jene sucht die Verschiedenheit, diese die Einheit der Begriffe. Unterscheidung und Verbindung in dem Bereiche des Denkens führt, lebendig vorgestellt, auf die Bewegung. Wie in

*) Lambert schreibt an Kant im Jahre 1770 (Kants Werke. Ausg. von Rosenkranz I. S. 366): „Die ganze Gedankenwelt gehört nicht zum Raume, sie hat aber ein simulacrum des Raumes, welches sich vom physischen Raume leicht unterscheidet, vielleicht noch eine nähere als nur eine metaphorische Ähnlichkeit mit ihm hat."

der Verbindung der Begriffe die Bewegung nach einem gemeinsamen Punkte hin, so wird in der Unterscheidung die Bewegung gedacht, die von einem gemeinsamen Punkte wegstrebt. Auf diese Weise sind die beiden Grundthätigkeiten, welche man gemeinhin dem Verstande beilegt, nur durch das begleitende Bild der räumlichen Bewegung verständlich und an dieselbe gebunden.

Wo der logische Verstand folgert, wie im Syllogismus, da handelt es sich um untergeordnete, übergeordnete, nebengeordnete Begriffe, aus deren gegenseitigem Verhältnis sich etwas Neues ergiebt. Schon die Namen der Begriffe weisen auf eine Anordnung im Raume des Denkens hin, der sich nur durch die Bewegung erzeugt. Jede Entwickelung des Denkens setzt Momente nach einander, durch die sich eine verknüpfende Bewegung hindurchziehen muß.

Man betrachtet die Kausalität als ein Gesetz des Verstandes. In dem Namen ist jedes Bild erloschen; nichts erinnert darin an eine Anschauung der Bewegung. Es wird oft wie eine dem Verstande eingeborene Regel angesehen, zur Wirkung die Ursache zu suchen. Wenn man dieses ruhende Gesetz in die That übersetzt, so wird vermöge desselben die in der Welt vorwärts treibende Bewegung angehalten und rückwärts aufgelöst. Es wird etwas als Wirkung herausgehoben und hingeheftet, und dies Haftende wiederum in den Zusammenhang der Bewegung zurückversetzt. Daher verknüpft sich in der allgemeinen Vorstellung mit dem Begriff der wirkenden Ursache die Richtung woher, wie sich dies in bekannten Thatsachen der Grammatik im weitesten Umfang zeigt.

Als ein anderes eigentümliches Erzeugnis des Verstandes erscheint der Begriff des Zweckmäßigen, der das innerste Wesen der Dinge oder der Thätigkeiten ausmacht, gleichsam jene innere Berechnung der Kräfte oder Teile, welche der äußeren Anschauung entrückt ist. Wir setzen jedoch den Zweck, näher betrachtet, in eine Ordnung zusammenstimmender Elemente, so daß die Bewegung der Thätigkeiten gleichsam nach Einem Punkte gerichtet wird. Daher verknüpft sich in der allgemeinen Vorstellung mit dem Begriffe des Zweckes die Richtung wohin. Die Grammatik belegt es; selbst der Name des Zweckes bezeichnet das Ziel der Bewegung*).

*) Der Zweck (Zwick) bezeichnet ursprünglich den Nagel in der Scheibe, wonach der Schütze zielt (scopus), wie Adelung aus Opitz anführt:

Wie wenn im Wettelaufen
Sich einer ganz bemüht, vor dem gemeinen Haufen
Zu treffen auf den Zweck.

So erscheint selbst in den Thätigkeiten des abstrakten Denkens das Bild der räumlichen Bewegung wesentlich.

Nach diesem allen genügt die Bewegung der ersten Forderung. Sie ist dem Denken und Sein gemeinsam.

In dieser doppelten Bewegung giebt sich der Unterschied von selbst kund.

Auf der einen Seite findet sich eine Bewegung im äußeren Raume, auf der anderen eine Bewegung in dem Raume der Vorstellung. Es kann diese Verschiedenheit vorläufig auf sich beruhen, da sich die Bewegung im Raume des Gedankens immer wie ein Gegenbild der Bewegung im äußeren Raume darstellt. Nur ist dies Gegenbild keine bloße Analogie der Sprache. Das abbildende und vorbildende Denken ist nur durch die konstruktive Bewegung möglich.

Ferner geschieht die Bewegung im Denken bewußt, die Bewegung im äußeren Sein blind und sich selbst fremd. Wenn nun angenommen wird, daß die konstruktive Bewegung als bewußt der Bewegung draußen in demselben Sinn entspreche, wie die gerade Linie, die wir zeichnen, der Vorstellung der Richtung, die nns im Zeichnen leitete, entspricht: so erklärt sich die Möglichkeit, daß die blinde Bewegung im Raume ins Bewußtsein aufgenommen und von der ihr entsprechenden geistigen Thätigkeit aufgefaßt und erschlossen werde. Es beruht darauf der Glaube, daß das vorbildende und abbildende Denken mit dem Gegenstand, den es vorbildet oder abbildet, übereinstimme oder übereinstimmen könne.

Mehr soll in der Bewegung die Gemeinschaft des Denkens und des Seins nicht besagen.

2. Hiernach ist die erste Voraussetzung dieser Betrachtung und zwar eine Voraussetzung psychologischer Natur das Bewußtsein. Wo wir vom Denken sprechen, schließen wir stillschweigend Bewußtsein ein. Wir erklären es nicht; denn es ist ein letztes und leuchtet uns durch sein eigenes Licht ein.

Eine zweite Voraussetzung ist die Vorstellung der Übereinstimmung, die allen geläufig ist, wenn man z. B. die Wahrheit als die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstand erklärt. Sie ist auf den ersten Anblick nur ein Bild aus der Harmonie der Musik entlehnt; aber im Bilde liegt eine Bedeutung des Eigentlichen. Wir verlangen von der Übereinstimmung des Denkens und Seins, daß beide einander nicht widersprechen, wie im Widerstreite einer ungelösten Dissonanz, sondern einander unterstützen, wie zusammenklingende Töne zur Einheit der Empfindung. Indem der Gegenstand, nach der Vor-

stellung behandelt, sich nicht der Vorstellung sträubt, sondern ihr gehorcht, indem ferner die Vorstellung den Gegenstand in seinem Wesen zu fördern und der Gegenstand wiederum die Vorstellung in ihrer Natur zu bejahen versteht, wie z. B. auf dem Gebiete der Bewegung die Vorstellung der in der geraden Linie unveränderten Richtung die gerade Linie, die wir zeichnen, zu vervollkommnen und wieder die gezeichnete gerade Linie die Vorstellung derselben zu befestigen im stande ist: bewähren sich beide einander.

Diese eigentlichen Begriffe nehmen wir aus dem Bilde der Übereinstimmung heraus, um es deutlich zu machen, wie dem vorbildenden Denken sein Gegenstand und umgekehrt dem gegebenen Gegenstande das abbildende entsprechen könne.

Wir nehmen die Voraussetzung der Übereinstimmung an diesem Orte auf, aber werden sie, wo es sich um das Urteil und die Begründung handelt, noch näher erkennen.

3. Als das zweite Kennzeichen der Denken und Sein vermittelnden Thätigkeit wurde gefordert, daß dieselbe ebenso aus sich müsse erkannt werden, wie sie aus sich selbst stamme. In diesem Sinne soll die Ursache des Seins und der Grund des Erkennens zusammenfallen; nicht als ob dasselbige erkennete, was das Sein hervorriefe — davon ist hier noch nicht die Rede — sondern das Thätige im Sein soll der Art nach zugleich das Thätige im Erkennen sein. Es handelt sich auch nicht um das an sich Unbedingte, das Ursache seiner selbst ist, sondern um das vergleichungsweise letzte Element, das in seinem Wesen aus nichts anderem weiter erkannt wird, und daher für das Erkennen aus sich selbst stammen muß, weil es sonst aus dem würde verstanden werden, woraus es quillt.

Jede Erklärung einer Erscheinung in der Natur setzt Bewegung voraus, und die Bewegung im einzelnen findet keine Erklärung, in der nicht stillschweigend oder offenkundig wiederum die Vorstellung der Bewegung läge. Man erklärt z. B. die Bewegung des hin- und hergeschaukelten Baumes aus der Bewegung des Windes, die Entstehung des Windes entweder aus dem Kampfe von Kälte und Wärme, in denen die zusammenziehende oder ausdehnende Bewegung in bestimmter Form hervortritt, oder aus den durch die Axendrehung der Erdkugel hervorgerufenen Luftströmungen. Kälte und Wärme hängen von der Weise der Erdbahn und dem Lichte ab. Der Umlauf der Erde um die Sonne wird aus der gegenseitigen Anziehung erklärt; ohne Bewegung ist diese nicht zu denken und auch dann nicht, wenn man von einer Anziehungskraft spricht und in die Kraft wie in einen Punkt die

Vorstellung der Bewegung zusammendrängt. Die in dem Namen der Kraft hingestellte Ursache der Bewegung ist eine tote Formel, wenn sie nicht durch die darin angeschaute Bewegung belebt wird. Wenn man in letzter Quelle die Wärme durch das Licht erregen läßt, so wird das Wesen des Lichtes wieder in die Bewegung gesetzt, etwa in die wellenartige Schwingung des Äthers. Nach dieser Seite hin ist es klar, wie eine Bewegung nur aus einer anderen begriffen wird, die verwickeltere, zusammengesetztere, besondere Bewegung aus einer einfacheren, umfassenderen, allgemeinen. Ebenso ist es im chemischen Vorgange, in dem ein Element frei, ein anderes gebunden wird. Es werden die Stoffe zusammengebracht, damit sie sich gegenseitig erregen, und diese verändernde Erregung wird selbst wieder durch die Richtung einer Kraft (die Bewegung) gedacht. Die Bewegungen des organischen Leibes hängen zunächst von der Zusammenziehung der Muskeln ab, die Zusammenziehung der Muskeln in der gesunden Thätigkeit von der Erregung der Nerven, namentlich der motorischen Nerven, welche vom Gehirn aus eine Bewegung mit unmeßbarer Geschwindigkeit durchströmt. Diese Quelle ist wiederum nicht schlechthin aus sich selbst lebendig, sondern durch die Wechselbewegung des ganzen organischen Lebens mitbedingt. So weit also irgendwo die Untersuchung der Erscheinungen reicht, immer bleibt in der Erklärung der einzelnen Bewegung die allgemeine Vorstellung dessen, was erklärt werden soll, als ein unablösliches Element zurück. Wenn hiernach die Bewegung in der Natur nichts Fremdes kennt, woraus sie sich erzeugt, sondern sich allenthalben als etwas Ursprüngliches äußert, so kann sie auch nur aus sich verstanden werden; denn was wir sonst begreifen, begreifen wir aus dem, was erzeugend vorangeht.

Beobachten wir ferner die innere Bewegung der Vorstellung. Sie dehnt den Punkt zur Linie und erweitert die Linie zur Fläche und läßt sich die Fläche aus sich herausheben, bis sie durch ihren Weg den Körper abschließt. Wir erkennen diese That, wodurch alle Raumbilder entworfen werden, nur aus ihr selbst. Indem wir sie vollziehen, entsteht uns das Bild und die Kenntnis des Bildes. Die ganze Geometrie, die ganze äußere Welt entsteht uns innerlich durch diese schaffende Bewegung. Wollte man einen Ausweg versuchen und deswegen behaupten, daß diese Bewegung der Vorstellung nicht aus sich stamme, sondern von dem äußeren Gegenstande angeregt und vorgeschrieben werde, so entsteht eine neue Frage. Wodurch wirkt denn der äußere Gegenstand auf den Sinn? und wodurch wird der Sinn des äußeren Gegenstandes gewahr? Die letzte Antwort bleibt immer die Bewegung.

Der Gegenstand könnte die Vorstellung nicht erregen, wenn ihm die Vorstellung nicht durch ihre verfolgende Bewegung gleichsam zu begegnen verstände.

In der Bewegung ist sonach auch der zweiten Bedingung, der Denken und Sein vermittelnden Thätigkeit genügt. Wie sie im Sein und im Denken nur aus sich stammt, wird sie auch nur aus sich selbst erkannt.

4. Die dritte Bedingung forderte eine einfache Thätigkeit; und damit scheint die Bewegung in Widerspruch zu stehen; denn wir sind gewohnt, die Bewegung in zwei Momente, Raum und Zeit, zu zerfällen. Die Bewegung, sagt man, ist die Veränderung der äußeren Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raum; und man unterscheidet daher von seiten des Raumes die Richtung. Die Veränderung geschieht aber nur in der Zeit; und inwiefern die Zeit im Verhältnis zu dem Raum steht, der durchlaufen wird, legt man der Bewegung als die zweite wesentliche Seite Geschwindigkeit bei. ($C = \frac{S}{T}$.) Hiernach drückt man sich öfter so aus: die Bewegung sei aus Raum und Zeit zusammengesetzt. Jene geforderte Einfachheit würde sich also in der Bewegung nicht finden.

Bei dieser Ansicht werden Raum und Zeit vor die Bewegung gestellt, und diese fertigen Elemente werden in der Bewegung gleichsam die beiden Faktoren. Woher nehmen wir aber Raum und Zeit als fertige Elemente? Ist ferner der Begriff der Zusammensetzung der in einander wirkenden Faktoren ein ursprünglicher Begriff? Auf diese Fragen zeigt sich, daß alle drei Elemente der von der Bewegung gegebenen Erklärung (Raum, Zeit, Faktor) die Bewegung selbst voraussetzen.

Wir beginnen mit dem letzten. Wenn etwas aus Faktoren zusammengesetzt wird, so werden fertige Bestandstücke zusammengebracht. Es wird sich schon die nach lebendiger Entwickelung strebende Ansicht der toten Weise widersetzen, mit gegebenen Elementen wie mit der starren Ruhe anzuheben. Gesetzt indessen, daß wir nicht zu fragen hätten, woher Raum und Zeit: ohne die Bewegung, welche gerade durch die Erklärung verstanden werden soll, würden wir die Bestandstücke (Raum und Zeit) nicht zusammenbringen, und ohne die Bewegung würde die Vorstellung der ineinander wirkenden Faktoren nicht möglich sein. Die Bewegung ist das in der Erklärung Vorausgesetzte.

Raum und Zeit sind jedoch keine starre, fertige Bestandteile. Die fließende Zeit trägt im allgemeinen Bewußtsein die Bewegung in sich;

und wird sie mit Aristoteles für das Maß und die Zahl der Bewegung erklärt, so ist sie nur durch die Bewegung. Wenn man sich den Raum etwa wie ein ruhendes die Dinge umgebendes Gefäß denken will, so ist dieses geläufige Bild des Raumes als des Umfassenden offenbar durch die Bewegung erzeugt. Unsere Vorstellung des Raumes reicht nur so weit, als die Bewegung derselben ihn innerlich hervorbringt. Wir wollen hieraus nicht mehr schließen, als die Prämissen ergeben, und zwar nicht mehr, als daß für unser Bewußtsein die Bewegung das notwendig Erste ist, aus der sich erst die Vorstellung von Zeit und Raum herausbildet. Verhält es sich vielleicht in der Natur der Dinge anders? Um diese Möglichkeit wegzuräumen, untersuchen wir das Wesen des Raumes und der Zeit im nächsten Abschnitt. Der dritten Forderung ist wenigstens insofern genug geschehen, als für die Notwendigkeit unseres Vorstellens die Bewegung eine einfache und unzerlegliche Thätigkeit ist, in deren einzelnen Momenten, wenn man sie zerfällen will, sie selbst wiedergefunden wird.

Wenn die Bewegung in sich einfach ist, so kann sie nur angeschaut und aufgewiesen, nicht bestimmt und erklärt werden. Jede Definition faßt ihren Gegenstand unter einem höheren Begriff und zerlegt das Gedachte in die darin zusammenwirkenden Momente. Da nun die Bewegung mehrfach erklärt worden ist, so würde eine solche Definition, wenn sie richtig ist, gegen die Einfachheit sprechen, wenn sie aber als ungenügend zerfallen sollte, einen indirekten Beweis für dieselbe liefern.

Will man definierend die Bewegung auf das Allgemeinere der Thätigkeit zurückführen, weil Thätigkeit auch da statt hat, wo man, wie im Geistigen, die räumliche Bewegung nicht anerkennt: so wird man vergebens den Zusatz einer spezifischen Differenz suchen, welcher, früher als die Bewegung, die Bewegung mit begründete und nicht umgekehrt die Vorstellung der Bewegung schon einschlösse, wie dies z. B. stillschweigend der Fall wäre, wenn man die Bewegung als eine ortsverändernde Thätigkeit bezeichnete.

Die Bewegung wird meistens als die Veränderung der äußeren Verhältnisse eines Dinges zu einem gegebenen Raum bestimmt *) oder kurz als die Veränderung des Ortes.**) Als der die Bewegung beherrschende höhere Begriff tritt hier die Veränderung auf. Die Vorstellung der Veränderung scheint abstrakter zu sein als die Anschauung

*) Vergl. Kant metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften. 1787. S. 5. Werke V. S. 323.

**) Auch bei Leibnitz z. B. ep. ad Thomasium 1669; motus est mutatio spatii in Erdmanns Ausg. S. 53.

der Bewegung; aber es ist nur ein Schein. Die Bewegung führt unmittelbar in ein bestimmtes Bild. In der Veränderung (dem Anderswerden) ist der Hauptbegriff die unbestimmte, bildlose, aus der bloßen Vergleichung herausgezogene Vorstellung: anders. Diese ist freilich abstrakter, aber das Anderswerden, das in der Veränderung enthaltene Werden, läßt sich ohne die vorausgehende Bewegung nicht denken; und die Bewegung ist also das wesentlich Frühere, aus dem nach Aristoteles jede Definition geschöpft werden muß. Daß durch die Bewegung der Ort eines Dinges ein anderer und wieder anderer wird, folgt aus der Bewegung, und kann daher nicht der die Bewegung begründende Begriff sein, wie doch einen solchen die wahrhafte Definition fordert. Wird die Bewegung als eine Veränderung des Ortes bestimmt, so ist das ein äußeres Kennzeichen, das als ein zweites aus dem Wesen entspringt, aber nicht als ein Ursprüngliches das Wesen selbst bildet. Aristoteles faßte daher viel richtiger die Veränderung als eine eigentümlich bestimmte Art der Bewegung (die qualitative Bewegung).*) Es hilft nichts, wenn man die Ortsveränderung, um die Bewegung auf nichts als Raum und Zeit zurückzuführen, eine Zeitfolge im Raume nennt. Denn auch hier verrät sich die Diallele, durch welche sich in die Begriffsbestimmung der zu bestimmende Begriff einschleicht. Niemand kann eine Folge denken, ohne die Bewegung, durch welche die Folge erst möglich wird, vorauszuhaben und anzuwenden.

Auch Aristoteles sucht eine Definition der Bewegung. Nach seiner Ansicht**) soll die Bewegung die Verwirklichung (Entelechie) dessen sein, was der Möglichkeit nach ist, inwiefern es ein solches ist; sie ist ihm nach einem anderen Ausdruck eine unvollendete Energie. Es genügen diese Erklärungen ihrem eigenen Urheber nicht; und es ließe sich leicht zeigen, wie Möglichkeit, Verwirklichung, Energie Begriffe sind, die das schon in sich schließen, was sie erklären sollen, und ohne dies gar nicht gedacht werden. Es verschwindet z. B. die Möglichkeit, wenn darin nicht eine Richtung auf etwas hin, d. h. Bewegung gedacht wird.

5. Wenn die Bewegung als die That aufgefaßt wird, die als ursprünglich durch alles Denken und Sein gleicher Weise durchgeht, so kann ein solches Prinzip bedenklich scheinen; denn in der Mechanik und Physik, wo die Bewegung bis jetzt allein betrachtet wurde, sind

*) Vergl. z. B. Aristoteles phys. III. 2.

**) Vergl. phys. III. 2.

gerade die ersten Sätze derselben so mißlich und zweifelhaft. Wir übersehen die großen Schwierigkeiten nicht. Doch stammen sie in jenen Wissenschaften weniger aus der Bewegung selbst, die als gegeben aufgenommen wird, als aus der Materie, in welcher sie ihre Kraft zeigt, wie z. B. in dem Begriff der Mitteilung der Bewegung. Von der Materie müssen wir indessen vorläufig absehen. Die mathematische Behandlung der äußeren Bewegung möchte überdies, soweit sie gelungen ist, nur durch diejenigen reinen Elemente gelungen sein, die aus der geistigen That der Bewegung und nicht aus empirischer Beobachtung stammen. Dahin gehört der Begriff der Richtung, wie er z. B. im Parallelogramm der Kräfte in der größten Bedeutung auftritt, der Begriff der gleichförmigen Bewegung, die zum Maß aller Bewegung wird und sich doch nirgends in der Erfahrung findet. Überhaupt wird die Bewegung eigentlich nicht wahrgenommen, sondern nur aus der Veränderung des Ortes geschlossen. Wir sehen nicht, daß sich der Körper bewegt; wir *schließen* nur, daß er sich bewegt habe.*) Die äußere Bewegung ist daher nur dem Gedanken zugänglich und etwas Ideales in der Natur.

Unsere Untersuchungen verfolgen die Bewegung nicht in der Natur sondern in der Welt des Geistes. Aber es muß für sie feststehen, daß die Bewegung das Grundphänomen der ganzen Natur ist. Denn nur dadurch wird die geistige Bewegung das große Organ der Erkenntnis. „Wer die Bewegung nicht kennt, kennt die Natur nicht," sagte schon Aristoteles. Vielleicht wird sich demnächst zeigen, daß ebenso, wer die Bewegung nicht kennt, auch den Geist nicht kennt, wenigstens nicht, wie er aus seinem Inneren in das Äußere eindringt. Wir müssen hier die Schwierigkeiten der Mechanik, welche die geistige Bewegung nicht berühren, übergehen. Wir nehmen die Bewegung als eine Thatsache der Natur; und wenn wir sie zugleich als eine Thatsache des Denkens anerkennen, fragen wir, wie weit sie im Geiste greife und wieviel sie trage.

6. Wir haben an die Bewegung das Maß gelegt, das sich uns in drei Bedingungen darbot. Wir haben diese drei für die Deutlichkeit der Untersuchung unterschieden, ohne sie in der Wurzel trennen zu wollen. Vielmehr sind sie nur verschiedene Ansichten einer und derselben Sache. Unter der Voraussetzung eines allgemeinen Zusammenhanges und wenn wir nicht zerschnittene, zerstreute Prinzipien an-

*) H. F. Link Propyläen der Naturkunde. 1836. I. S. 71. Vergl. Locke an essay concerning human understanding B. 2. Kap. 14. § 6.

nehmen wollen, ergiebt sich dies bei näherer Betrachtung. Denn wenn sich der Blick über die einzelnen Standorte erhebt, auf welchen jede für sich erscheint, so gehen sie von selbst in Einen Gedanken zusammen. Blicken wir nur von der Bedingung, der zuletzt genügt wurde, rückwärts, und wir sehen die einzelnen aus der Einheit hervorgehen.

Weil die Bewegung eine in sich einfache Thätigkeit ist, die sich nur erzeugen, nicht zerlegen läßt, wird sie zugleich die letzte sein, die aus keiner anderen stammt, und wird darum auch aus sich erkannt werden; weil sie die letzte ist, wird sie allgemein sein und jeder Thätigkeit zum Grunde liegen; und wenn sich das Denken als eine der höchsten Thätigkeiten in der Welt erhebt, aber als solche die übrigen als reale Bedingungen voraussetzt: so wird um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung zur Vermittelung der Auffassung im Denken frei werden und dem Denken und Sein gemeinschaftlich angehören. So hängen die drei Bedingungen, die in der Bewegung erfüllt sind, auf das innigste zusammen; und die drei Bedingungen sind in ihrem Grunde nur eine.

Der Materialismus

als

Natur- und Weltanschauung.

Ludwig Büchner.

Sein Leben und seine Schriften.

Die nur geringen praktischen Wirkungen auf positive Wissenschaft und politisches Leben, welche der in der Geschichte der Menschheit beispiellose Aufschwung der spekulativen Philosophie in Deutschland seit dem letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts ausgeübt hatte, mußten notwendig in der Wertschätzung der Philosophie einen bedeutenden Rückschlag hervorbringen. Und dieser war umso größer, je höher die Achtung war, in die sich die Naturwissenschaften setzten, deren glänzende Erfolge sowohl in der Erforschung von Thatsachen und deren Verknüpfung zu einer allgemeingültigen Theorie des Naturerkennens, als auch in der technischen Anwendung derselben behufs zivilisatorischer Zwecke geradezu alle anderen menschlichen Wissensgebiete immer mehr in den Schatten stellten.

Die unübersehbare Erweiterung des Gebietes der Erfahrungsthatsachen der Natur, eine notwendige Folge der verbesserten Forschungsmethoden und der Hilfsmittel, die überraschenden Erfolge, welche durch die Grundvoraussetzung der mechanischen Atomistik im Bereiche der unorganischen, wie der organischen Natur erzielt wurden, veranlaßten die Forscher, noch den letzten Rest der ehemaligen Naturphilosophie, wie die Lehre von der „Lebenskraft" und anderes dergleichen freudig über Bord zu werfen. Dazu kamen zwei große Umwälzungen, welche um die Mitte unseres Jahrhunderts innerhalb der unorganischen und der organischen Naturerkenntnis vor sich gingen: Dort die Entdeckung der mechanischen Wärmetheorie, hier der Darwinismus. Beide hatten aber die nächsten Konsequenzen, daß man nun bis dahin unbekannte gemeinsame Erklärungsgründe auch für ganze Naturkomplexe fand und so darauf ausgehen konnte, die Grenzen der bis dahin getrennten naturwissenschaftlichen Einzelwissenschaften zu beseitigen und für sie einheitliche Prinzipien aufzusuchen. Endlich trat außer den genannten Momenten noch eins hinzu, welches

vor allem den Stolz und das Selbstbewußtsein der Naturforscher erhöhen und kräftigen mußte. Während einerseits in allen übrigen Wissenschaften nur selten eine gewisse Stätigkeit der Forschung während der letzten Jahrhunderte wahrnehmbar war, konnte man hier eine solche in den letzten vier Jahrhunderten, also etwa seit Bacon und dem Siege der heliocentrischen Weltanschauung sehr wohl konstatieren. Andererseits kann die heutige Naturwissenschaft sich einer gewissen Internationalität erfreuen, die sie in den Stand setzt, ein großes gemeinsames Band um alle zivilisierten Völker der Erde zu schlingen, während allerdings die übrigen Wissenschaften mehr oder minder dadurch, daß sie an die „nationale" Scholle gebunden sind, das wesentlichste Kriterium echter Wissenschaftlichkeit, jener Allgemeingültigkeit im Sinne des schon von Cicero betonten consensus populorum entbehren müssen.

Was Wunder daher, daß die Naturwissenschaft von ungemessenem Stolze erfüllt, nicht nur auf alle nicht exakten Weisen menschlicher Erkenntnis mit Verachtung herabsah und sich allein nur als die eigentliche und echte Wissenschaft, die diesen Namen verdient, ansah sondern nun auch darauf bedacht war, ihre Grenzen über das Gebiet des physischen Seins hinaus zu erweitern? Die Naturerkenntnis, welche durch ihre bewährte Methode so bedeutendes geschaffen hatte, glaubte sich nun auch fähig, zur Welterkenntnis zu werden, durch welche sie die ihr bis dahin verschlossenen Gebiete des geistigen Seins mit eben denselben Methoden zu erschließen hoffte, indem sie den mechanischen Atomismus nun auch auf die geistige Welt zu übertragen begann. Gewiß lag hierin das durchaus berechtigte Streben, über den Dualismus zweier Erklärungsprinzipien hinaus zum Monismus, zur einheitlichen, die materielle und die geistige Welt zugleich umfassenden Anschauung zu gelangen. Aber der Irrtum lag nur in der falschen Fassung des Begriffes der Materie, der solange ausreicht, als man mit demselben innerhalb der Naturwissenschaften operiert, der aber sofort seine Unzulänglichkeit erweist, sobald man seine Giltigkeit auch auf das geistige Gebiet überträgt. Dies ist die berechtigte, aber auch zugleich die unberechtigte Seite des Materialismus.

Der Materialismus hatte es nicht schwer, heute nach einer Naturanschauung zu suchen, welche seinem nach einheitlicher Welterklärung ausgehenden Streben Genüge zu leisten vermochte. Dazu bot sich ihm die Atomistik, wie sie zum Teil im Altertum Demokrit und Epikur, im 16. Jahrhundert Hobbes und Gassendi und im 18. Jahrhundert Holbach und Lamettrie gelehrt hatten. Das Verdienst unserer heutigen Materialisten besteht aber wesentlich darin, den ganzen Um-

fang der neuesten und zuverlässigsten Naturforschung umfaßt und für ihre Zwecke benutzt zu haben. Wenn hierbei allerdings Karl Vogt und Jakob Moleschott die Bedeutung selbständiger Forscher in Anspruch nehmen, so hat zwar Ludwig Büchner hierauf keinen Anspruch; dafür besitzt er indes die Gabe einer klaren und überzeugenden Darstellung. Diese wesentlich formellen Vorzüge, verbunden mit umfassenden und soliden naturwissenschaftlichen Kenntnissen, wozu noch der Feuereifer und die zähe Ausdauer des Reformators kommt, haben seinen zahlreichen Schriften eine Verbreitung gegeben, die es erklärlich erscheinen läßt, daß der Name Büchners mit der ganzen naturwissenschaftlich-materialistischen Strömung in Deutschland aufs engste verknüpft ist.

Ludwig Büchner wurde zu Darmstadt am 29. März 1824 geboren. Er ist ein Bruder des früh verstorbenen Dichters Georg Büchner, Verfassers der Tragödie „Danton". Büchner absolvierte das Gymnasium seiner Vaterstadt und bezog im Jahre 1842 die höhere Gewerbeschule daselbst, und ein Jahr später die Universität Gießen, wo er sich dem Studium der Medizin und der Naturwissenschaften widmete. Diese Studien setzte er in Straßburg fort und ließ sich dann, nach stattgehabtem Staatsexamen, in seiner Vaterstadt als Arzt nieder. Zur Erweiterung seines wissenschaftlichen Horizontes ging er später nach Würzburg, wo damals Rudolf Virchow lehrte, und nach Wien, wo er unter Hyrtl und Rokitansky anatomischen und pathologischen Arbeiten oblag. Zurückgekehrt nach Darmstadt war Büchner vielfach publizistisch und journalistisch thätig, entschloß sich jedoch im Jahre 1853 eine Assistentenstelle in der medizinischen Klinik zu Tübingen anzunehmen. Hier hielt er vielbesuchte Vorlesungen über physikalische Diagnostik, medizinische Encyklopädie und gerichtliche Medizin. Während dieser Zeit veröffentlichte er vielfach kleinere Arbeiten in Virchows „Archiv", in der Prager „Vierteljahrsschrift" und anderen medizinischen Fachjournalen.

Nach Büchners eigenem Geständnis war es die Lektüre von Moleschotts „Kreislauf des Lebens", die ihm die Idee eingab, eine populäre Darstellung seiner mechanisch-materialistischen Naturanschauung zu publizieren. So erschienen 1855 die empirisch-naturphilosophischen Studien „Kraft und Stoff", welche innerhalb weniger Jahre eine große Anzahl von Auflagen erlebten und nicht wenig dazu beitrugen, die materialistischen Ansichten innerhalb der weitesten Kreise des Volkes heimisch zu machen.

Was aber dieser Publikation eine besondere Bedeutung verlieh,

war ihre scharfe Polemik gegen alle bisherige Philosophie, die es unternahm, auf einem anderen, als dem mechanisch-atomistischen Boden eine Erklärung des Welträtsels zu geben. So kam es, daß man in dem Buche Büchners eine Art Kriegserklärung fand nicht nur gegen die spiritualistischen, mit den historischen Religionen eng verknüpften Anschauungen von Gott, Seele, Freiheit und Unsterblichkeit, sondern auch gegen alle idealistische Philosophie überhaupt. Dazu war nun freilich das Rüstzeug der materialistischen Argumente doch zu schwach und es bedurfte wahrlich nicht erst der Zuhilfenahme kirchlich-religiöser oder gar politisch-ethischer Gründe, um die Hinfälligkeit der Voraussetzungen des Materialismus nachzuweisen. In diesem denkwürdigen Kampfe, der über zwanzig Jahre gedauert hat, und wobei auf der einen wie auf der anderen Seite sich Bundesgenossen zeigten, die man vielleicht gern entbehrt hätte, hat sich nun Ludwig Büchner als ein ebenso streitbarer wie gewandter Polemiker gezeigt.

Was aber die Stellung des Mannes gar sehr erschwerte, war der Umstand, daß ihm eigentlich von seinen eigenen naturwissenschaftlichen Fachgenossen nur selten Hilfe kam. Denn die eigentlichen Naturforscher von Bedeutung hielten sich — aus irgend welchen Gründen — von dem Streite fern, und wenn sie daran teilnahmen, so geschah dies doch in so lauer Weise, daß mehr die Gegner als die Verteidiger des Materialismus daraus Vorteil zogen. Und als gar der erste Chemiker unserer Zeit, Johann Liebig, seine gewichtige Stimme gegen die materialistischen Prinzipien erhob, neigte die Wage der öffentlichen Meinung entschieden schon der idealistischen Seite zu.

Büchner hat dann noch eine Reihe anderer Schriften veröffentlicht, in denen er die an die materialistische Weltauffassung sich knüpfenden Fragen und Probleme behandelt. Dieses geschieht nun besonders in „Natur und Geist“ (3. Aufl. 1876). Der Verfasser hatte hier die Gesprächsform gewählt, indem er zwei Freunde, von denen der eine den materialistischen, der andere den idealistischen Standpunkt einnimmt, über die betreffenden Fragen diskutieren läßt. Dieses Werk, von dem nur der erste Teil („Makrokosmus“) erschienen, prägt den materialistischen Grundgedanken eigentlich viel schärfer und unzweideutiger aus als „Kraft und Stoff“. Nichtsdestoweniger hat „Natur und Geist“ wohl wegen der ungewöhnlichen dialogischen Form die Verbreitung wie „Kraft und Stoff“ im Publikum nicht gefunden.

Einen mehr popularisierenden Zweck verfolgt Büchner in den trefflich geschriebenen „Physiologischen Bildern“ (1861), welche Fragen aus der allgemeinen Biologie und der Physiologie in ungemein anziehender

Form behandeln. „Aus Natur und Wissenschaft“ heißt eine von ihm im Jahre 1862 publizierte Sammlung von Studien, Kritiken und Abhandlungen zum teil polemischen Inhaltes. Dieses Buch bildet gewissermaßen eine Erläuterung und Vervollständigung von „Kraft und Stoff“ und ist auch insofern von Wichtigkeit, als der Verfasser hier bemüht ist, sich mit seinen Gegnern von den verschiedensten Standpunkten auseinander zu setzen. Ob ihm aber nun eine wirkliche wissenschaftliche Widerlegung gelungen ist, könnte füglich bezweifelt werden, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß Büchner hier schon mehr Verständnis für die Fragen der idealistischen Philosophie zeigt, als in den früheren Schriften. Darin aber muß ihm unter allen Umständen beigestimmt werden, wenn er dagegen protestiert, daß der naturwissenschaftliche Materialismus notwendigerweise den ethischen Materialismus zur Konsequenz habe. Nicht nur ist diese Behauptung historisch unzutreffend, sondern auch logisch unhaltbar, da es noch gar nicht nachgewiesen sei, daß eine egoistische Moral notwendig aus einer mechanisch-atomistischen Lehre hergeleitet werden müsse. Zwar ist es bisher noch nicht gelungen, unsere höheren Begriffe der Ethik, der Rechtslehre oder der Ästhetik aus den materialistischen Prämissen herzuleiten. Aber man kann die Möglichkeit dieser Herleitung zugeben, ohne deshalb die Wahrheit der Grundvoraussetzungen anerkennen zu müssen.

Nicht geringe Verdienste hat Büchner sich in dem jetzt wohl als beendet anzusehenden Kampfe um den Darwinismus erworben. Er war unaufhörlich bemüht, für diese neue und bedeutsame Umwälzung unserer organischen Naturbetrachtung einzutreten, insbesondere auch in den „Vorlesungen über die Darwinsche Theorie“ (1868; 4. Aufl. 1876), sowie in dem interessanten Werke: „Der Mensch und seine Stellung in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“. Eine Reihe von Arbeiten Büchners sind der bisher noch so wenig erforschten Tierpsychologie gewidmet, wie: „Aus dem Geistesleben der Tiere“ (1876) und „Liebe und Liebesleben in der Tierwelt“ (1879).

Daß der Prophet des naturwissenschaftlichen Materialismus unausgesetzt bemüht war, nicht bloß durch seine Schriften, sondern auch durch das lebendige Wort für seine Überzeugung einzutreten, darf nicht verschwiegen werden. Büchner hat über die Hauptpunkte seiner empirisch-naturphilosophischen Weltanschauung nicht nur in Deutschland, sondern auch im Auslande (in Nord-Amerika z. B. in den Jahren 1872 bis 1873) Vorträge gehalten, die sich durch klare Anschaulichkeit und lichtvolle Disposition auszeichneten. Er hat später diese Vorträge, die zum teil kosmologischen, aber auch biologischen Inhaltes sind („Die

Sonne und ihre Beziehung zum Leben", „Der Kreislauf der Kräfte und der Weltuntergang", „Die Philosophie der Zeugung") unter dem Titel: „Licht und Leben" (Leipzig 1882) veröffentlicht.

Eine Anzahl kleinerer Schriften Büchners, wie „Der Gottesbegriff und seine Bedeutung in der Gegenwart" (1874), „Die Macht der Vererbung" (1882) u. A. sind ebenfalls aus Vorträgen entstanden. Büchner hat auch das bekannte bedeutsame Werk des englischen Geologen Charles Lyell „Das Alter des Menschengeschlechtes" ins Deutsche übertragen und mit eigenen Zusätzen versehen.

Ludwig Büchner sieht jetzt auf eine mehr als dreißigjährige schriftstellerische Thätigkeit für seine von ihm als wahr erkannte Weltanschauung zurück. Wenn wir dieselbe auch für eine irrtümliche und für die Dauer unhaltbare halten müssen, so können wir ihm doch nicht das Zeugnis versagen, daß er für das, was er für wahr erkannt, mit sittlichem Mut und Ausdauer eingetreten ist. Büchner war zwar gleich nach der Veröffentlichung seines ersten Werkes genötigt, seine Lehrstelle an der medizinischen Fakultät aufzugeben. Aber seine Verdienste um die Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnisse sind allgemein anerkannt. Größer aber noch ist Büchners Verdienst durch die Anregung des Materialismus-Streites, der unzweifelhaft die Folge hatte, daß man auch in den Kreisen der idealistischen Philosophie jetzt mehr als früher sich nicht nur um die Fragen und Probleme der Naturwissenschaften kümmert, sondern auch die exakte Methode derselben bereits vielfach adoptiert hat.

Über diese Linie hinaus geht das Verdienst Büchners nicht. Er selbst freilich ist nur zu sehr geneigt, seine Bedeutung für die Heraufführung einer neuen Weltanschauung etwas zu überschätzen. In einer „Selbst-Kritik" genannten Broschüre hofft er, daß seine materialistische Philosophie „dem ewigen Hader der Schulen und Systeme ein Ende machen" und in der Zukunft „die Philosophie zum Range einer wirklichen Wissenschaft erheben" werde. Ja er vindiziert sich das Verdienst, „zur Herbeiführung dieses wichtigen Resultates, welches zum teil bestimmend für die ganze geistige Zukunft der Menschheit sein wird, durch seine Arbeiten nicht das Wenigste beigetragen und die alte materialistische Philosophie, welche die frühesten Anfänge des philosophischen Denkens bezeichnet und sich seitdem wie ein roter Faden durch die Geschichte menschlicher Denk-Arbeit hindurchzieht, auf Grund moderner Wissenschaft und Natur-Erkenntnis erneuert, verbessert und befestigt zu haben." . . . . „Dieses," fügt Büchner hinzu, „bedingt zugleich eine durchgreifende Umgestaltung unserer ganzen bisherigen

philosophisch-theologischen Welt- und Lebensanschauung und bezeichnet einen jener großen Wendepunkte in dem geistigen Leben der Menschheit, wie sie nur nach langen und schwierigen Zwischenpausen vorzukommen pflegen."

Offenbar ist hier bei Büchner der Wunsch der Vater des Gedankens. Schon eine nüchterne Umschau über die geistigen und philosophischen Strömungen der letzten 15 Jahre würde ihm zeigen, daß die öffentliche wissenschaftliche Meinung (und nicht bloß in Deutschland) wiederum entschieden zu Gunsten einer idealistischen Welterklärung und derjenigen Seelenauffassung umgeschlagen ist, welche die Funktionen und Erscheinungen des geistigen Lebens nicht als eine Wirkung der Molekularbewegung des Gehirns und des Gangliensystems, sondern im Sinne einer besonderen und selbständigen, wenn auch mit dem Leibe aufs innigste verknüpften Seelensubstanz erfaßt. Und was Büchners Hoffnung betrifft, mit dem Siege des Materialismus werde nun auch für alle Zukunft der philosophischen Spekulation ein Ende bereitet sein, so heißt dies doch einen der edelsten und mächtigsten Grundtriebe der menschlichen Seele, den höheren Kausalitätstrieb, vernichten wollen.

„Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart," sagt Schopenhauer, „wird man nie ausreichen: sie gleicht einem Rechenexempel, welches nie aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Teilbarkeit der Materie und dieses alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unseren Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum erstenmale erreicht. Allein wie große Fortschritte auch die Physik (im weiten Sinne der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur Metaphysik geschehen sein; so wenig als eine Fläche durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntnis der Erscheinung vervollständigen, während die Metaphysik über die Erscheinung hinausstrebt, zum Erscheinenden."

Unsterblichkeit des Stoffes.*)

Aus Nichts wird Nichts. Nichts, was ist, kann vernichtet werden.

Demokrit.

Es ist eine unbezweifelte, durch tausendfältige Beweise der Chemie bestätigte Thatsache, daß kein wägbarer Körper oder Element vergehen oder verschwinden kann, und ebenso, daß kein neuer entsteht. Die Eigenschaft, nicht in der Zeit untergehen zu können, kann in der Zeit nicht gewonnen werden. Was nicht vergehen kann, kann auch nicht entstanden sein. Es folgt daraus, daß die Materie von Unendlichkeit her existiert, daß sie weder geschaffen, noch entstanden ist, daß ihre Menge, die unendlich groß ist, sich weder vermehren, noch vermindern kann, und zwar sowohl aus dem Grunde, weil eine unendliche Größe überhaupt keinen Zuwachs durch eine endliche erhalten kann, als auch durch die ihr innewohnende Qualität der Unsterblichkeit, welche die Unerschaffbarkeit einschließt.

F. Mohr.

Aber obgleich im Laufe der Jahrtausende im Himmel Katastrophen eingetreten sind und noch eintreten können, obgleich alte Systeme sich auflösen und neue Systeme aus ihren Trümmern sich entwickeln können, die Moleküle, aus welchen diese Systeme gebaut sind, die Grundsteine des materiellen Universums bleiben ununterbrochen und ungeschädigt.

C. Maxwell.

„Der große Cäsar, tot und Lehm geworden,
„Verklebt ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
„O daß die Erde, der die Welt gebebt,
„Vor Wind und Wetter ein Wand verklebt!“

Mit diesen, aus tiefster Empfindung hervorgegangenen Worten deutete der große Brite schon vor dreihundert Jahren eine wissenschaftliche Wahrheit an, welche trotz ihrer Klarheit und Einfachheit, trotz ihrer Unbestreitbarkeit immer noch nicht diejenige allgemeine Anerkennung gefunden zu haben scheint, welche ihr in so hohem Grade gebührt. Der Stoff als solcher ist unsterblich, unvernichtbar; kein Stäubchen im Weltall kann verloren gehen, keines hinzukommen. Es

*) Aus: „Kraft und Stoff. Naturphilosophische Untersuchungen auf thatsächlicher Grundlage“ (15. Aufl. Leipzig 1883).

ist das große Verdienst der Chemie, uns seit ungefähr hundert Jahren auf das Unzweideutigste darüber belehrt zu haben, daß die ununterbrochene Verwandlung und Umgestaltung der Dinge, welche wir tagtäglich vor sich gehen sehen, das Entstehen und Vergehen organischer und unorganischer Formen und Bildungen nicht auf einem Entstehen vorher nicht dagewesenen Stoffes oder einem Vergehen eines dagewesenen beruhen, wie man wohl in früheren Zeiten ziemlich allgemein glaubte, sondern daß diese Verwandlung in nichts anderem besteht, als in einem beständigen und unausgesetzten Kreislauf derselben Grundstoffe, deren Menge und Qualität an sich stets dieselbe und für alle Zeiten unabänderliche bleibt. Mit Hilfe der Wage ist man dem Stoff auf seinen vielfachen und verschlungenen Wegen gefolgt und hat ihn überall in derselben Menge und Beschaffenheit aus irgend einer Verbindung wieder austreten sehen, in der man ihn eintreten sah. Die Berechnungen, die seitdem auf dieses Gesetz von der Unsterblichkeit der Grundstoffe gegründet worden sind, haben sich überall als richtig erwiesen. Wir verbrennen ein Holz, und es scheint auf den ersten oder bloßen Anblick, als müßten seine Bestandteile in Feuer und Rauch aufgegangen oder verzehrt worden sein. Aber es scheint nur so — denn die Wage des Chemikers lehrt, daß nicht nur nichts von dem Gewicht jenes Holzes und der in ihm anwesenden Nebenbestandteile verloren worden, sondern daß im Gegenteil das Gesamtgewicht aller in dem Holze vorhandenen Bestandteile vermehrt worden ist; sie zeigt, daß die aufgefangenen und gewogenen Produkte oder die bei der Verbrennung entwickelten Luftarten neben der zurückbleibenden Asche nicht nur alle diejenigen Stoffe wieder enthalten, aus denen das Holz vordem bestanden hat, wenn auch in anderer Form und Zusammensetzung, sondern daß in ihnen auch noch diejenigen Stoffe anwesend oder enthalten sind, welche die Bestandteile des Holzes bei der Verbrennung aus der Luft an sich gezogen haben. Mit einem Wort, das Holz hat durch den Vorgang der Verbrennung das Gesamtgewicht seiner Bestandteile nicht vermindert, sondern vermehrt. „Der Kohlenstoff, der in dem Holze war", sagt K. Vogt, „ist unvergänglich, er ist ewig und ebenso unzerstörbar, als der Wasserstoff und Sauerstoff, mit welchem er verbunden in dem Holze bestand. Diese Verbindung und die Form, in welcher sie auftrat, ist zerstörbar, die Materie hingegen niemals." „Der Kohlenstoff", sagt Czolbe (Neue Darstellung des Sensualismus, 1865), „welcher uns im Spathkristall, in der Holzfaser oder dem Muskel entgegentritt, kann nach der Zerstörung jener Körper in anderer Gruppierung eine verschiedene Gestalt annehmen;

aber als Grundstoff kann er niemals geändert, niemals vernichtet werden."

Oder wir begraben einen toten Körper und finden nach einer Reihe von Jahren an der Stelle nichts weiter vor, als ein mit Erde vermischtes Häufchen von Knochen. Der Schein erweckt den Glauben, als ob von den ehemaligen Bestandteilen des einst der Erde übergebenen Körpers außer jenen Überresten nichts mehr vorhanden sei, aber die Wissenschaft sagt, daß in Wirklichkeit auch nicht das kleinste Stäubchen davon verloren gegangen ist, sondern daß die ganze Veränderung nur darin besteht, daß die Grundstoffe jener Bestandteile ihre ehemaligen Verbindungen verlassen haben und wieder in den Kreislauf der Stoffe zurückgekehrt sind, um heute in dieser, morgen in jener Gestalt ihre ewigen Bahnen weiter zu verfolgen. Mit vollem Rechte hat daher die kühne Phantasie des britischen Dichters den Stoff, welcher einst des großen Cäsar Leib bilden half, bis zu dem Punkte verfolgt, wo er in Gestalt von Erde oder Lehm ein Loch der Wand verklebt.

Mit jedem Hauche, der aus unserem Munde geht, atmen wir einen Teil der Speisen aus, die wir genießen, des Wassers, das wir trinken. Wir verwandeln uns so rasch, daß man wohl annehmen kann, daß wir in einem Zeitraum von vier bis sechs Wochen stofflich ganz andere und neue Wesen sind — mit Ausnahme der festeren und daher der Veränderung weniger unterworfenen Stützorgane des Körpers. Die Atome oder kleinsten Teilchen der chemischen Grundstoffe wechseln, nur die Art der Zusammensetzung bleibt dieselbe. Diese Atome selbst aber sind an sich unveränderlich, unzerstörbar; heute in dieser, morgen in jener Verbindung bilden sie durch die Verschiedenartigkeit ihrer Lagerung oder ihres Zusammentrittes die unzählig verschiedenen Gestalten, in denen der Stoff unseren Sinnen sich darstellt, in einem ewigen und unaufhaltsamen Wechsel und Fluß dahineilend. Dabei bleibt die Menge der Atome eines einfachen Grundstoffes im Großen und Ganzen unveränderlich dieselbe; kein einziges dieser Stoffteilchen kann sich neu bilden oder hinzukommen, keines, das einmal vorhanden, aus dem Dasein verschwinden; keines kann seine Natur ändern. Ein Sauerstoff-, ein Stickstoff-, ein Wasserstoff-, ein Eisen-Atom ist überall und unter allen Umständen ein und dasselbe Ding, begabt mit denselben und von ihm unzertrennlichen Eigenschaften oder Kräften und kann nie und in alle Ewigkeit nicht etwas anderes werden. Sei es, wo es wolle, überall wird es das nämliche Wesen sein; aus jeder noch so verschiedenartigen Verbindung wird es bei dem Zerfall derselben als dasselbe Ding wieder austreten, als das es ein-

trat. Nie und nimmer aber kann es neu entstehen oder aus dem Dasein verschwinden, es kann nur seine Verbindungen wechseln. Dasselbe Atom, welches heute den stolzen Gang eines Herrschers oder Helden vermitteln hilft, liegt vielleicht schon morgen als Straßenschmutz zu dessen Füßen. Dasselbe Atom, welches heute in dem Gehirn eines Schafes kreiste, hilft vielleicht schon morgen an der Gedankenarbeit eines Denkers oder Dichters. Dasselbe Atom, welches heute noch Unrat und Dünger bilden half, wiegt sich vielleicht schon morgen im Verein mit seinesgleichen als duftender Schmelz auf Blumenkelchen.

„Ein einfaches Grundatom," sagt B. Stewart, „ist wirklich ein unsterbliches Wesen und erfreut sich des Vorzuges, unverändert und in seinem Wesen unberührt zu bleiben unter den mächtigsten Angriffen, die dagegen ausgeführt werden; es ist wahrscheinlich in einem Zustand unaufhörlicher Bewegung und Form-Veränderung; aber es bleibt doch immer dasselbe."

„Ein Wasserstoff-Atom," sagt der ungenannte Verfasser eines Aufsatzes über Philosophie der Chemie (Revue philosophique, 1880, Nr. 6), „wird immer ein Wasserstoff-Atom bleiben, einerlei welchen Proben man es unterwirft. Wenn es in eine Verbindung ein- oder aus derselben wieder austritt, bleibt es sich immer gleich oder wird stets dieselben Eigenschaften besitzen. Die notwendige Folgerung daraus ist, daß das unzerstörbare Atom nicht geschaffen sein kann."

Diesen ewigen und unaufhaltsamen Wechsel und Kreislauf der an sich unveränderlichen kleinsten Stoffteilchen hat der Gelehrte den Stoffwechsel genannt; und die Wissenschaft liefert Beispiele und Beweise für denselben in zahlloser Menge. Es genüge, zu bemerken, daß die Wanderungen und Wandlungen, welche der Stoff im Sein des Alls durchläuft, und welchen der Mensch zum Teil mit Wage und Maß in der Hand gefolgt ist, millionen- und abermillionenfach, daß sie ohne Ziel und Ende sind. Auflösung und Zeugung, Zerfall und Neugestaltung reichen sich aller Orten in ewiger Kette einander die Hand. In dem Brote, das wir essen, in der Luft, die wir atmen, ziehen wir den Stoff an uns, der die Leiber unserer Vorfahren bereits vor Tausenden von Jahren gebildet hat; ja wir selbst geben tagtäglich einen Teil des unseren Körper bildenden Stoffes an die Außenwelt ab, um denselben oder den von unseren Mitlebenden abgegebenen Stoff vielleicht in kurzer Zeit von neuem einzunehmen. Von den Engländern kann man buchstäblich sagen, daß sie ihre Voreltern, die im Kampfe für sie und ihre Freiheit gegen die französische Herrschaft gefallen sind, zum Danke

dafür in ihrem täglichen Brote aufessen, da man die Knochen des Schlachtfeldes von Waterloo in großer Menge nach England geführt hat, um die Felder damit zu düngen, und den Ertrag derselben dadurch um ein bedeutendes erhöht hat.

Doch es bedarf, wie gesagt, keiner weiteren Beispiele, um zu beweisen, daß der Stoff unsterblich ist, und daß er daher auch nicht geschaffen sein kann. Wie könnte etwas geschaffen worden sein, das nicht vernichtet werden kann! Der Stoff muß ewig gewesen sein, ewig sein und ewig bleiben. „Der Stoff ist ewig; es wechseln nur seine Formen." (Roßmäßler).

Die Ewigkeit des Stoffes oder der Materie kann uns auch folgende physikalische Betrachtung lehren: Die Physik lehrt, daß es nirgends einen leeren Raum giebt und auch niemals gegeben haben kann, während der Verstand die Ewigkeit des Raumes als etwas Selbstverständliches hinzunehmen genötigt ist. Daraus folgt notwendig der Schluß, daß der Raum von Ewigkeit her mit Materie ausgefüllt gewesen sein muß, und daß also diese von Ewigkeit her vorhanden war. Weiter folgt daraus, daß, wie schon im vorhergehenden Kapitel dargethan wurde, die Welt keine gewordene sein kann. Ein Anfang oder Ende der Welt als solcher ist undenkbar und muß in das Reich spiritualistischer oder theologischer Träumereien verwiesen werden.

Es ist eine bis zum Überdruß gehörte und mißbrauchte Redewendung vom „sterblichen Leib" und vom „unsterblichen Geist." Eine genauere Betrachtung wird den Satz vielleicht mit mehr Wahrheit umkehren lassen. Der Leib in seiner individuellen Form oder Gestalt ist freilich sterblich, nicht aber in seinen Bestandteilen. Nicht bloß im Tode, sondern bereits im Leben verwandelt er sich, wie wir gesehen haben, ohne Aufhören; aber in einem höheren Sinne ist er unsterblich, da nicht das kleinste Teilchen von ihm vernichtet werden kann. Dagegen sehen wir das, was wir Geist, Seele, Bewußtsein nennen, mit dem Aufhören der stofflichen individuellen Zusammensetzung schwinden; und es muß einem vorurteilsfreien Verstande scheinen, als habe dieses eigentümliche und durch sehr komplizierte Verbindungen bedingte Zusammenwirken vieler kraftbegabter Stoffteilchen eine Wirkung hervorgerufen, welche mit ihrer Ursache oder mit dem Aufhören jener eigentümlichen Verbindung ein Ende nehmen muß.

Heute ist die Unsterblichkeit oder Erhaltung des Stoffes eine wissenschaftlich festgestellte und nicht mehr zu leugnende Thatsache. Es ist interessant, zu erfahren, daß auch frühere Denker und Philosophen eine Kenntnis dieser wichtigen Wahrheit besaßen, wenn auch mehr in

unfertiger oder ahnender, als wissenschaftlich sicher erkannter und begründeter Weise. Den thatsächlichen Beweis für dieselbe konnten uns erst unsere Wagen und Retorten liefern.

Sebastian Frank, ein Deutscher, welcher im Jahre 1528 lebte, agt: „Die Materie war von Anfang an in Gott und ist deswegen ewig und unendlich. Die Erde, der Staub, jedes erschaffene Ding vergeht wohl; man kann aber nicht sagen, daß dasjenige vergehe, woraus es erschaffen ist. Die Substanz bleibt ewig. Ein Ding zerfällt in Staub, aber aus dem Staube entwickelt sich wieder ein neues. Die Erde ist, wie Plinius sagt, ein Phönix und bleibt für und für. Wenn er alt wird, verbrennt er sich zu Asche, daraus ein junger Phönix wird, aber der vorige, doch verjüngte."

Noch unumwundener drücken die italienischen Philosophen der Renaissancezeit diese Idee aus. Bernhard Telesius (1508) sagt:

„Der körperliche Stoff ist in allen Dingen gleich und bleibt ewig derselbe; die finstere, träge Materie kann weder vermehrt, noch vermindert werden."

Und endlich Giordano Bruno (der im Jahre 1600 in Rom verbrannt wurde):

„Was erst Samen war, wird Gras, hierauf Ähre, alsdann Brot, Nahrungssaft, Blut, tierischer Same, Embryo, ein Mensch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Masse und so fort. Hier erkennen wir also etwas, was sich in alle diese Dinge verwandelt und an sich immer ein- und dasselbe bleibt. So scheint wirklich nichts beständig, ewig und des Namens Prinzip würdig zu sein, denn allein die Materie. Die Materie als absolut begreift alle Formen und Dimensionen in sich. Aber die Unendlichkeit der Formen, in denen die Materie erscheint, nimmt sie nicht von einem anderen und gleichsam nur äußerlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor und gebiert sie aus ihrem Schoß. Wo wir sagen, daß etwas stürbe, da ist dies nur ein Hervorgang zu einem neuen Dasein, eine Auflösung dieser Verbindung, die zugleich ein Eingehen in eine neue ist."

Aber selbst eine noch viel ältere Zeit war nicht unbekannt mit den Grundzügen einer Wahrheit, welche heutzutage bestimmt scheint, ein Grundpfeiler jeder exakten oder auf Thatsächlichkeiten begründeten Philosophie zu werden. Empedokles, ein griechischer Philosoph, welcher 450 v. Chr. lebte, sagt: „Diejenigen sind Kinder oder Leute mit engem Gesichtskreis, welche sich einbilden, daß irgend etwas entstände, was nicht vorher dagewesen war, oder daß irgend etwas gänzlich sterben oder untergehen könne." Und schon vor ihm hatte der griechische

Philosoph Anaxagoras (500—428 v. Chr.) gelehrt: „Das Seiende im Raum mehrt sich nicht und vermindert sich nicht", während sein Zeitgenosse Demokrit, der berühmte Vater der materialistischen Philosophie des Altertums und der Atomistik, den Satz von der Unzerstörbarkeit der Materie ebenfalls sehr richtig formuliert und die Sätze aufgestellt hatte: „Aus Nichts wird nichts; Nichts, was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Teilen. Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit der Atome nach Zahl, Größe, Gestalt und Ordnung" u. s. w. u. s. w.*)

Unsterblichkeit der Kraft.

In der Natur geht nichts verloren, weder an Stoff, noch an Kraft, noch an mechanischer Arbeit.

P. A. Secchi.

Kein Lüftchen weht, keine Welle plätschert an das Ufer, ohne daß die Bewegung durch den Weltraum zuckt.

H. Tuttle.

Aus Nichts kann keine Kraft entstehen.

Liebig.

Bewegung, Wärme, Licht, Magnetismus, Elektrizität, chemische Affinität gehen in einander über, sind nur verschiedene Gestalten einer und derselben Urkraft, und jede kann, wenn nicht direkt, so doch indirekt in die alte Form zurück verwandelt werden, von der sie ausgegangen ist.

Du Prel.

Ebenso unerzeugbar, ebenso unvernichtbar, ebenso unvergänglich, ebenso unsterblich, wie der Stoff, ist auch die mit demselben verbundene Kraft. In unendlicher Menge an die unendliche Menge des Stoffes gebunden, durchläuft sie, im innigsten Verein mit diesem und wie dieser, einen rastlosen und nie endenden Kreislauf und tritt aus irgend einer Form oder Verbindung in derselben Menge wieder aus, in der sie eingetreten ist. Wie es eine unzweifelhafte Thatsache ist, daß Stoff nicht neu erzeugt oder vernichtet, sondern nur umgestaltet werden kann, so muß es als eine absolut feststehende Erfahrung an-

*) Weiteres über die geschichtliche Entwickelung des in seiner allgemeinsten Bedeutung uralten Begriffes der Konstanz oder Unveränderlichkeit der Materie sehe man in des Verfassers Schrift: „Die Darwinsche Theorie in sechs Vorlesungen" (Leipzig 1876, IV. Aufl.), fünfte und sechste Vorlesung.

gesehen werden, daß es keinen einzigen Fall giebt, in welchem eine Kraft aus Nichts erzeugt oder in Nichts übergeführt, mit anderen Worten geboren oder vernichtet wird. In allen Fällen, wo Kräfte in die Erscheinung treten, kann man dieselben auf ihre Quellen zurückführen, d. h. man kann nachweisen, aus welchen anderen Kräften oder Kraft-Wirkungen eine gegebene Menge Kraft direkt oder durch Umsetzung abgeleitet worden ist. Diese Umsetzung geschieht nicht willkürlich, sondern derart nach bestimmten Äquivalenten oder Gleichgewichtszahlen, daß dabei ebensowenig die geringste Menge Kraft verloren gehen kann, wie bei der Umsetzung der Stoffe die geringste Menge Stoff.

Ist die Unsterblichkeit oder Erhaltung des Stoffes eine seit ungefähr einem Jahrhundert ausgemachte und bekannte Sache, so verhält es sich nicht ebenso mit der Unsterblichkeit oder Erhaltung der Kraft, auf welche trotz ihrer großen Einfachheit, ja Selbstverständlichkeit die Gelehrten doch erst vor vierzig Jahren aufmerksam geworden sind, — nicht ohne daß die neue Wahrheit anfangs mit fast unüberwindlichen Hindernissen ihrer allgemeineren Anerkennung zu ringen gehabt hätte. Einfach und selbstverständlich nannten wir dieselbe, weil sie zum ersten und ohne weiteres schon aus einer einfachen Überlegung über das Verhältnis von Ursache und Wirkung folgt, und weil ein einziger Fall, in welchem das Prinzip von der Erhaltung der Kraft verletzt würde, den schließlichen Untergang aller Bewegung in der Welt herbeiführen müßte; zum zweiten, weil das Gesetz von der Unzerstörbarkeit der Materie dasjenige von der Unzerstörbarkeit der Kraft notwendig in sich schließt. Als Lavoisier im Jahre 1774 das Wesen der Verbrennung enthüllte und an die Stelle des Phlogiston oder Feuerstoffes den Sauerstoff setzte, da ergab sich der Satz von der Unsterblichkeit des Stoffes und von der Ewigkeit oder Unvernichtbarkeit der Atome einfach aus den Resultaten der Wage. Hätte man damals schon dieselben Vorstellungen, wie heute, über das Verhältnis von Kraft und Stoff gehabt, so hätte sich der Satz von der Unsterblichkeit der Kraft als notwendige Konsequenz sofort daraus entwickeln müssen. Denn da die Kräfte im allgemeinsten Sinne die Eigenschaften der Stoffe darstellen, vermöge welcher Bewegung und Veränderung in das Leben tritt, so leuchtet von selbst ein, daß auch die gesamte in der Natur vorhandene Kräftemenge, sei dieselbe ruhend oder lebendig, sich gleich bleiben muß, d. h. weder vermehrt noch vermindert werden kann. Aber da die Naturforscher ein mißtrauisches Volk sind und nur das als wahr annehmen, was sich durch Experiment oder Berechnung nachweisen läßt, und da es weit schwerer ist, Kräfte zu messen und zu be-

rechnen, als Stoffe zu wägen, so blieb der dem Kreislauf der Stoffe analoge oder entsprechende Kreislauf der Kräfte noch länger als ein halbes Jahrhundert verborgen, bis ihn im Jahre 1837 zuerst F. Mohr in seinem Aufsatz „Über die Natur der Wärme" deutlich kennzeichnete. Ihm folgte im Jahre 1842 R. Mayer, welcher zuerst das mechanische Äquivalent der Wärme berechnete, und diesem wiederum der Engländer Joule (1843—49), welcher, ohne von seinen Vorgängern zu wissen, jahrelange Versuche über das Verhältnis von Wärme und Arbeit oder Wärme und Bewegung anstellte und durch diese Versuche die Verwandlung der Kräfte zu einem unanfechtbaren Lehrsatze erhob. Aber erst im Laufe der fünfziger bis sechziger Jahre und lange, nachdem die erste Auflage dieser Schrift erschienen war, wurde der Lehrsatz auch für die übrigen Kräfte erkannt und nachgewiesen und erfreut sich heute einer derart unbestrittenen Anerkennung, daß derselbe, wie F. Mohr sagt, der Angelstern geworden ist, nach welchem der Naturforscher von heute seinen Kurs richtet.

Nach Maßgabe dieses Lehrsatzes geht keine Bewegung in der Natur aus Nichts hervor oder in Nichts über, und wie in der stofflichen Welt jede Einzelgestalt nur dadurch ihr Dasein zu verwirklichen vermag, daß sie aus einem ungeheuren, ewig sich gleichbleibenden Stoff-Vorrat schöpft, so schöpft jede Bewegung den Grund ihres Daseins aus einem unermeßlichen, ewig gleichen Kraft-Vorrat und giebt die diesem entliehene Kraftmenge früher oder später auf irgend eine Weise an die Gesamtheit zurück. Eine Bewegungs-Erscheinung kann wohl latent werden, d. h. für den Augenblick in scheinbare Verborgenheit übergehen, aber sie ist damit nicht verloren gegangen, sondern nur in andere qualitativ verschiedene, aber doch äquivalente oder gleichwertige Kraft-Zustände übergegangen, aus denen sie später wieder in irgend einer Weise hervorgeht. Bei diesem Hervorgang hat sie, wenn geändert, weiter nichts gethan, als ihre Form gewechselt. Denn Kraft kann im Weltall sehr verschiedene Formen annehmen, bleibt aber deswegen im Grunde stets das Nämliche. Diese verschiedenen Formen können in einander übergehen, jedoch, wie bereits angedeutet, ohne Verlust und nach dem Grundsatz der Äquivalenz oder Gleichwertigkeit, so daß sich die Summe der vorhandenen Kraft weder vermehren, noch vermindern kann, und nur die Summen der einzelnen Formen wechselnd sind.

„Das bestehende Kraftquantum" — sagt der Verfasser eines Aufsatzes über das Gesetz von der Erhaltung der Kraft in Westermanns: „Unsere Tage" — „bleibt ein unveränderliches. Wir können seine

Effekte beliebig verändern, aber nur qualitativ; in seiner Quantität wird auf keine Weise eine Vermehrung oder Verminderung möglich."

Die Wissenschaft der Physik oder die Lehre von der Kraft, ihrer Verwandlung und Umsetzung macht uns mit sieben oder acht verschiedenen Kräften bekannt, welche, an den Stoffen haftend und unzertrennlich mit denselben verbunden, „bilden und bauen die Welt". Sie heißen Schwerkraft oder allgemeine Massen-Anziehung oder auch mechanische Kraft, Wärme, Licht, Elektrizität, Magnetismus, Affinität oder chemische Verwandtschaft, Kohäsion und Adhäsion oder molekuläre Anziehung, Molekularkraft — von welchen Schwere, Kohäsion und Affinität auch als sogen. ruhende Kräfte oder Spannkräfte, die übrigen als lebendige Kräfte oder als Atom- und Molekular-Bewegung bezeichnet zu werden pflegen. Fast ohne Ausnahme können diese Kräfte gegenseitig in einander übergeführt werden, und zwar in der Weise, daß bei dieser Überführung nichts verloren geht, sondern daß die neuentstandene Kraft der übergeführten äquivalent oder gleichwertig ist und als selbständige Kraft nun wieder neue Wirkungen entfalten kann. Im Weltraum, aus dem uns ein unerschöpflicher Kraft-Vorrat entgegenströmt, sind die Kräfte an die Himmelskörper gebunden, größtenteils in Gestalt von Licht und Wärme in den Sonnen oder Fixsternen, als mechanische Kraft in den um ihre Zentralkörper rotierenden Planeten, als chemische Differenz, Kohäsion und Magnetismus in den wägbaren Stoffen der Weltkörper.

Von der Verwandlung oder sogen. Umsetzung der Kräfte wollen wir einige Beispiele heranziehen:

Durch Verbrennung oder Ausgleichung chemischer Differenz wird Wärme und Licht erzeugt. Wärme wird weiter als Dampf in mechanische Kraft umgesetzt, die z. B. in der Dampfmaschine nutzbar wird; und die mechanische Kraft kann ihrerseits wieder durch Reibung in Wärme zurückverwandelt werden und in der magneto-elektrischen Maschine sogar rückwärts in Wärme, Elektrizität, Magnetismus, Licht und chemische Differenz übergehen. Eine der häufigsten Kraftumsetzungen ist die von Wärme in mechanische Kraft und umgekehrt. Reibt man zwei Stücke Holz aneinander, so erzeugt man Wärme und Entzündung. Heizt man dagegen eine Dampfmaschine, so läßt man umgekehrt Wärme in Reibung und Bewegung übergehen. Die Verwandlung der Wärme in mechanische Bewegung und umgekehrt läßt sich an einem Eisenbahnzuge auf das Einleuchtendste erläutern. Die durch Verbrennung erzeugte Wärme in der Lokomotive verwandelt sich in die Bewegung der Wagen. Was ist aber zu thun, wenn der Zug halten soll? Seine

mechanische Kraft kann nicht zerstört, sie kann nur verwandelt werden. Man setzt also die Bremse ein, und der Zug wird dadurch in Ruhe gebracht, daß man die Bewegung in Wärme verwandelt; das bezeugen Rauch und Funken, die durch die Reibung entstehen.

Während wir in der Dampfmaschine durch Verbrennung von Kohle chemische Differenz in Wärme umsetzen, welche sich ihrerseits wieder in mechanische Kraft verwandelt, so verwandeln wir umgekehrt mechanische Kraft in Wärme, wenn wir von einer solchen ein Rad treiben lassen, welches einen massiven hölzernen Kegel in einem eng-anschließenden hohlen Metallkegel dreht. Dieser erhitzt sich bis zu einem solchen Grade, daß wir auf diese Weise im stande sind, vermittels der Kraft eines Wasserfalles, eines Stromes, einer Windmühle oder dergleichen ein Zimmer zu heizen!

Im Schießpulver liegen chemische Affinitäten unbefriedigt nebeneinander. Sobald der entzündende Funke hinzukommt, wird die chemische Differenz ausgeglichen, und Wärme, Licht und mechanische Kraft kommen dafür zum Vorschein.

In der Voltaschen Säule wird chemische Differenz zwischen Zink und Sauerstoff in einen elektrischen Strom umgesetzt, und dieser kann am Leitungsdraht als Wärme und Licht oder aber wieder als chemische Differenz (in der Zersetzungszelle) erscheinen.

In der Elektrisiermaschine wird die mechanische Kraft des die Scheibe drehenden Armes, die selbst ihrerseits wieder von einer Ausgleichung chemischer Differenz herrührt (Respiration), in elektrische Spannung und Strömung umgesetzt, und diese kann je nach den Umständen wieder als Anziehung (mechanische Kraft) oder als Licht, Wärme und chemische Differenz erscheinen.

Der englische Physiker W. R. Grove hat einen Apparat konstruiert, in welchem er aus dem Lichte als anfänglicher Kraft zu gleicher Zeit fünf übrige Kraftarten (chemische Thätigkeit, Elektrizität, Magnetismus, Wärme und Bewegung) entwickelte. Ja man kann als Regel annehmen, daß, wenn man in einem Körper eine gewisse Kraft erregt, sich dabei auch alle anderen Kräfte thätig zeigen. Elektrisiert man z. B. schwefelsaures Antimon, so wird dasselbe gleichzeitig magnetisch, warm, leuchtend (wenn die Erregung über eine gewisse Grenze hinaus fortgesetzt wird), bewegt durch Ausdehnung und chemisch thätig durch Zersetzung, wobei also sechs verschiedene Kräfte in Thätigkeit treten. Dasselbe geschieht bei der Elektrisierung von Metallen; nur ist zweifelhaft, ob bei ihnen auch chemische Zersetzung stattfindet.

Bei allen diesen Verwandlungs-Prozessen entsprechen sich nach den darüber angestellten Berechnungen die beiderseitig aufgewendeten Kraft-Quanta auf das Genaueste. Mittels eines elektrischen Stromes kann man z. B. Wasser in seine Bestandteile Wasserstoff und Sauerstoff zerlegen und soviel von diesen beiden Gasarten erzeugen, daß deren Verbrennung genau soviel Wärme entwickelt, als dem elektrischen Strom, welcher aufgewendet wurde, äquivalent oder gleichwertig ist.

Beim Stoß der Körper wird die mechanische Kraft in der Regel in Wärme umgesetzt, wie man dies an dem durch den Schmiedehammer erhitzten Eisen oder an zwei unelastischen, gegen einander laufenden Kugeln (z. B. von Blei) beobachten kann, welche sich durch den Zusammenstoß erwärmen, während dagegen elastische Körper (z. B. Billardkugeln) sich nicht erwärmen, weil sie die ihnen erteilte mechanische Kraft auf den Rückstoß verwenden. Oder wenn eine Kanonenkugel die Seite eines Panzerschiffes trifft, so bekunden ein aufleuchtender Blitz und ein sichtbares Erglühen der getroffenen Stelle, daß der Zusammenstoß die Bewegung der Kugel in intensive Wärme umgewandelt hat, oder daß die gesamte Bewegung zu Wärme geworden ist. Würden zwei Himmelskörper gegen einander stürzen — ein Vorgang, der unzweifelhaft schon ebenso oft stattgefunden hat, wie er noch stattfinden wird — so müßte sich durch den Stoß eine Wärmemenge entwickeln, welche hinreichend wäre, um die gesamte Masse dieser Weltkörper wieder in ihren ursprünglichen Zustand zurückzuführen, d. h. sie in Dampf aufzulösen.

Ebenso wie der Stoß, entwickelt die mechanische Kraft der Pressung oder Verdichtung Wärme, wie man dieses an dem pneumatischen Feuerzeug oder in Münzwerkstätten leicht beobachten kann. Alle Körper-Moleküle lassen, wenn sie sich einander nähern, die Wärme oder Kraft, die sie vorher auseinanderhielt, frei werden — wodurch Hitze entsteht. Nicht mit Unwahrscheinlichkeit halten wir alles im Weltraum vorhandene Licht und alle Wärme als aus dieser Quelle herstammend, wie denn überhaupt die gewöhnlichste Form, in welcher Kraft auftritt, Licht und Wärme der Zentral-Weltkörper ist. Alle auf der Erde vorkommenden Kräfte, einerlei ob in der organischen oder unorganischen Welt, können und müssen mittelbar oder unmittelbar von den Strahlen der Sonne abgeleitet werden. Das fließende Wasser, der strömende Wind, die ziehenden Wolken, der rollende Donner und der zuckende Blitz, der fallende Regen, Schnee, Thau, Reif oder Hagel, das Wachstum der Pflanze, die Wärme und Bewegung des tierischen und menschlichen Körpers, die Verbrennbarkeit des Holzes, der Steinkohle u. s. w.,

lassen sich ohne weiteres auf die Sonne beziehen. Durch Verbrennen des Holzes oder der Steinkohle kann die ganze Menge der einst verschwundenen und in diesen Stoffen niedergelegten Sonnenwärme wieder zum Vorschein gebracht werden. Die Kraft, mit welcher die Lokomotive dahinbraust, ist ein Tropfen Sonnen-Wärme, durch eine Maschine in Arbeit umgesetzt, ganz ebenso wie die Arbeit, welche im Gehirn des Denkers Gedanken schafft oder in dem Arme des Arbeiters Nägel schmiedet.*) Die ungeheure Kraft, mit welcher die Tunnel des Mont Cenis oder des St. Gotthard durch die höchsten Gebirge hindurchgetrieben worden sind, ist nichts anderes, als verwandelte, in mechanische Bewegung umgesetzte Sonnen-Wärme. „Die Wärme, womit wir unsere Wohnräume erwärmen," sagt Liebig, „ist Sonnen-Wärme, das Licht, womit wir die Nacht zum Tag machen, ist von der Sonne geliehenes Licht." Das Licht, welches die Sonnen den von ihnen beleuchteten, das Licht nicht durchlassenden Weltkörpern zusenden, verschwindet nicht auf diesen, sondern wandelt sich in Wärme um, während umgekehrt gesteigerte Wärme als Licht an den erwärmten Körpern erscheint, wie man dieses an jedem, über eine gewisse Grenze hinaus erhitzten Eisenstab mit Leichtigkeit beobachten kann.

Magnetismus kann in der magneto-elektrischen Maschine als elektrischer Strom, dieser wieder unter einer Menge anderer Formen erscheinen.

---

*) In der 1857 bei Murray in London erschienenen Lebensbeschreibung des berühmten englischen Eisenbahn-Ingenieurs George Stephenson, geb. 1781, gest. 1848, findet sich folgende interessante Erzählung: „Am Sonntag, als die Gesellschaft gerade aus der Kirche zurückgekommen war, stand dieselbe auf der Terrasse in der Nähe des Bahnhofs (Drayton) beisammen und beobachtete einen dahineilenden Eisenbahnzug, welcher eine lange Linie weißen Dampfes hinter sich ließ. „Nun," sagte Stephenson zu Buckland (dem bekannten theologischen Geologen), „ich habe eine Frage für Euch. Könnt Ihr mir sagen, welche Kraft diesen Zug bewegt?" — „Nun wohl," sagte der andere, „ich denke, es ist eine von Euren dicken Maschinen." — „Aber wer treibt diese Maschine?" — „Oh! Sehr wahrscheinlich ein tüchtiger Lokomotivführer aus Newcastle!" — „Was meint Ihr zu dem Sonnenlicht?" — „Wie versteht Ihr das?" fragte der Doktor. — „Nichts anderes treibt die Maschine," sagte der große Ingenieur; „es ist Licht, welches seit Zehntausenden von Jahren in der Erde aufgehäuft ist — Licht, welches von Pflanzen eingesaugt wurde und notwendig war, damit diese während der Zeit ihres Wachstums den Kohlenstoff in festen Zustand überführen konnten, und welches jetzt, nachdem es Jahrtausende lang im Innern der Erde in Kohlenfeldern begraben war, wieder zu Tag gebracht und befreit wird, um den großen Zwecken der Menschheit zu dienen, wie hier in dieser Maschine!"" Gewiß ein für jene Zeit höchst bewunderungswürdiger und ein ganzes und neues Feld der Wissenschaft mit einem Male beleuchtender Ausspruch!

Schwerkraft erscheint unmittelbar als mechanische Kraft und kann sofort als solche in alle bereits erwähnten Formen übergeführt werden. An jeder Pendeluhr kann man beobachten, wie Schwere nicht bloß in Bewegung, sondern auch in Wärme umgesetzt wird, da sich die Uhr-Teile durch die Reibung erwärmen.

Selten wird bei solchen Vorgängen eine gegebene Menge Kraft ganz und vollständig in eine andere umgesetzt, sondern es geht ein Teil derselben entweder in anderweitige Kräfte über und wird dadurch nicht bemerkt, oder er wird gar nicht umgesetzt. Bei der Dampfmaschine z. B. geht ein großer, ja der weitaus größte Teil der erzeugten Wärme nicht in mechanische Kraft über, sondern entweicht als Wärme mit den ausströmenden Dämpfen oder dem Kondensationswasser oder durch die Abkühlung der Maschinen-Teile. Bei dem Feuergewehr scheint es, als ob ein Teil der mechanischen Kraft verloren ginge; aber er geht nur scheinbar und der Wirkung oder dem vorliegenden Zweck verloren, weil er einmal zur Erwärmung des Flintenlaufes und zum zweiten zur Erzeugung des Schalles verwendet wurde. Ebenso geht in der Elektrisiermaschine ein Teil der Kraft als Wärme an die Scheibe, das Reibzeug u. s. w. verloren. Das Wort „verloren" ist jedoch ein falscher Ausdruck; denn in allen diesen und ähnlichen Fällen geht kein Minimum Kraft absolut oder für das Weltall, sondern nur für den vorliegenden Zweck verloren und scheint daher der oberflächlichen Beobachtung zu verschwinden. In Wirklichkeit aber hat die aufgebotene Kraft nur verschiedene Formen angenommen, deren Summe jener Kraft gleichwertig sein muß. Allgemein können alle Formen von Kraft und Bewegung vollständig und ohne Rest in Wärme umgesetzt werden; dagegen kann Wärme jedesmal nur teilweise in jede der anderen Formen übergeführt werden. Der Beispiele, an denen sich diese Sätze im einzelnen nachweisen ließen, sind unzählige in der Natur; sie begegnen sich alle in dem Satz: Kraft kann weder geschaffen noch zerstört werden — ein Satz, aus welchem die Unsterblichkeit der Kraft und die Unmöglichkeit, daß sie als solche einen Anfang oder ein Ende habe, folgt. Die Konsequenz dieser neuentdeckten Natur-Wahrheit ist die gleiche, wie die aus der Unsterblichkeit des Stoffes gezogene; und beide zusammen bilden von Ewigkeit her und bilden in Ewigkeit hin diejenige Summe von Erscheinungen, welche wir Welt nennen. Dem „Kreislauf des Stoffes" stellt sich der „Kreislauf der Kraft" als notwendiges Korrelat oder als notwendige Ergänzung zur Seite und belehrt uns, daß nichts entsteht und nichts verschwindet, und daß das Geheimnis der Natur in einem ewigen, in und durch sich selbst ge-

tragenen Kreise ruht, wobei Ursache und Wirkung end- und anfangslos verknüpft sind. Unsterblich kann nur sein, was ewig da war; und geschaffen oder geworden kann nicht sein, was unsterblich ist!

„Überall ist Verwandlung, nirgendwo Vernichtung. In der organischen, wie in der physikalischen Welt, in den lebenden, wie in den toten Körpern ist ewige Bewegung. Absolute Ruhe giebt es nicht. Alles verwandelt sich, und aus dem Schoß des Staubes erhebt sich ununterbrochen ein neues Leben." (Tyndall.)

Es ist für Beurteilung dieser neuentdeckten Naturwahrheit und ihrer Konsequenzen gewiß sehr interessant zu erfahren, daß einst Voltaire, bekanntlich ein heftiger Gegner der Lehren seiner materialistisch gesinnten Landsleute und Zeitgenossen, nichts besseres von ihnen verlangte, als gerade diesen Nachweis der Konstanz der Naturkräfte, um sich überzeugen zu lassen. Die „Materialisten", sagt er wörtlich in seinem Traité de Metaphysique, ch. II, „müssen behaupten, daß die Bewegung von der Materie unzertrennlich ist. Sie sind daher ferner genötigt zu behaupten, daß die Bewegung niemals sich vermehren oder vermindern kann, sie müssen zugestehen, daß hunderttausend Menschen, welche auf einmal sich in Bewegung setzen, und hundert abgefeuerte Kanonenschüsse keine neue Bewegung in der Natur hervorbringen." Dieser Nachweis nun, den Voltaire für so unmöglich hielt, und an dem er daher die Absurdität der materialistischen Anschauung bloßlegen wollte, ist heutzutage vollständig geführt! Wie vielen ähnlichen, an die sogen. Materialisten gestellten Anforderungen wird es in Zukunft gerade so ergehen!*)

*) Ausführlicheres über das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und den daraus folgenden „Kreislauf der Kräfte", sowie über die Geschichte seiner Entdeckung findet der Leser in Ludwig Büchners Schrift: „Licht und Leben" (Leipzig, 1882) im zweiten Aufsatz: „Der Kreislauf der Kräfte und der Weltuntergang". Ebenda im ersten Aufsatz über „die Sonne und ihren Einfluß auf das Leben" findet sich der mit vielen thatsächlichen Erörterungen geführte Nachweis, daß die von der Sonne ausgehenden Licht- und Wärmestrahlen die einzige und letzte Ursache aller auf der Erde vor sich gehenden Bewegungen und aller irdischen Kraft-Wirkungen im Organischen, wie im Unorganischen sind.

Unendlichkeit des Stoffes.

Hieraus erkennen wir, daß es wohl niemals möglich sein wird, die Dimensionen der letzten Teilchen der Materie zu bestimmen, unsre Vorstellungen sind zwischen zwei Unendlichen eingeschlossen, zwischen der unendlichen Größe des Planetenraums und der unendlichen Kleinheit der molekulären Struktur.

Secchi.

Allerdings ist der Begriff des unendlich Kleinen unserem Auffassungs-Vermögen ebensowenig zugänglich, wie der des unendlich Großen. Dessen ungeachtet ist die Annahme der Realität des Unendlichen, sowohl in der Richtung des Großen wie des Kleinen, unabweisbar.

Dr. C. Jakob.

Die Raum-Anschauung ist nur eine unvermeidliche Illusion unsres Selbst oder unsrer endlichen Natur und existiert nicht außer uns; die Welt ist unendlich klein und unendlich groß.

Radenhausen.

Ist der Stoff unendlich in der Zeit oder unsterblich, so ist er nicht minder ohne Anfang und Ende im Raum; er entzieht sich in seiner Eigenschaft als das wirklich Seiende den Beschränkungen, welche unserem endlichen Geiste durch die Begriffe von Zeit und Raum, von denen er sich in seinem Vorstellen nicht zu befreien vermag, auferlegt sind. Einerlei ob wir nach der Ausdehnung des Stoffes im kleinsten oder im größten fragen oder suchen — nirgends finden wir ein Ende oder eine letzte Form desselben, mögen wir nun die Erfahrung oder unser Nachdenken zuhilfe rufen. Als die Erfindung des Mikroskopes oder zusammengesetzten Vergrößerungsglases früher unbekannte Welten aufschloß und eine bis dahin nicht geahnte Feinheit und Kleinheit des organischen Lebens und der organischen Form-Elemente dem Auge des Forschers enthüllte, nährte man die kühne Hoffnung, dem letzten organischen Element, vielleicht dem Grunde des Entstehens auf die Spur zu kommen. Diese Hoffnung schwand in dem Maße, in welchem sich unsere Instrumente verbesserten. In dem hundertsten Teile eines Wassertropfens zeigte sich eine Welt kleiner Tiere, oft von den zierlichsten und ausgeprägtesten Formen, welche sich bewegen, fressen, verdauen, leben, wie jedes andere Tier und durch die Art ihrer Bewegung

keinen Zweifel darüber lassen, daß ihnen die beiden Hauptkennzeichen tierischen Lebens, Empfindung und Willen, nicht abgehen. Die kleinsten derselben sind auch der stärksten Vergrößerung kaum ihren äußeren Umrissen nach erkennbar; ihre innere Organisation bleibt uns natürlich vollkommen unbekannt. Noch unbekannter bleibt es, welche noch kleinere Formen lebender Wesen existieren können oder mögen. „Wird man," fragt Cotta, „bei noch verbesserten Instrumenten die Monaden als Riesen unter einer Zwergwelt noch kleinerer Organismen erblicken?"

Das merkwürdige, ehedem mit Unrecht zu den Infusorien gerechnete Rädertierchen, welches den zehnten oder zwanzigsten Teil einer Linie mißt, hat einen Schlund, gezahnte Kiefer, Magen, Darm, Drüsen, Eierstöcke, Augen, Blut, Gefäße und Nerven. Ein Tropfen Meerwasser enthält eine Fülle der mannigfaltigsten und merkwürdigsten Gestalten, wie Kugeln, Kreuze, Körbchen, Schrauben, Sterne, Schachfiguren, Hörner, Hauben, Helme u. s. w., und jede einzelne dieser Gestalten repräsentiert ein vollkommen entwickeltes, selbständiges, mit Empfindung und Bewegung begabtes Lebewesen. Die pfeilschnell dahinschießende Monade (Geißler) mißt den zweitausendsten Teil einer Linie, und in einem Tropfen Flüssigkeit finden sich viele Millionen derselben. Die Vibrionen, ebenfalls mikroskopische Tierchen der kleinsten Art, erscheinen dem bewaffneten Auge als Haufen kleiner, flimmernder, kaum zu gewahrender Pünktchen oder Strichelchen, welche bald gerad, bald korkzieherartig gewunden sind; und man rechnet auf den Raum einer Kubiklinie mehr als viertausend Millionen derselben. Von den ihnen ganz nahe verwandten Bakterien, sogen. Protisten oder Urwesen, welche ihrer Natur nach zwischen Pflanzen- und Tierreich mitten inne stehen, oder stabförmigen Körperchen, die sich mittels einer feinen, oft nicht einmal sichtbaren schwingenden Geißel lebhaft im Wasser bewegen und neuerdings als höchst gefährliche Krankheits-Erreger erkannt worden sind, gehen nach Prof. Cohns Berechnung 633 Millionen auf einen Kubikmillimeter, und 636 Milliarden derselben würden erst im stande sein, das Gewicht eines französischen Grammes oder des fünfhundertsten Teiles eines Pfundes herzustellen. Die Samenkörner eines in Italien vorkommenden Traubenpilzes sind so klein, daß ein menschliches Blutkörperchen unter dem Mikroskop als ein Riese gegen dieselben erscheint; die Blutkörperchen selbst aber sind von solcher Kleinheit, daß das kleinste Blutströpfchen von einem Kubikmillimeter Inhalt mehr als fünf Millionen derselben enthält. Die Askaride (Spulwurm) legt etwa 64 Millionen Eier, und beinahe ebenso viele Samenkörner werden von einer einzigen Orchidee hervorgebracht. In allen diesen Körperchen lebt die

organische Kraft der Fortpflanzung oder die Anlage zur Wiedererzeugung eines dem elterlichen Körper in allen seinen feinsten Einzelheiten gleichenden Wesens — eine besonders komplizierte Zusammenordnung der stofflichen Elemente, von der wir uns keine Vorstellung machen können, da unsere Sehkraft hier ein Ende hat. Noch weniger ist das Mikroskop im stande, uns einen Aufschluß über die wunderbare Zusammensetzung und die inneren Verhältnisse des tierischen oder menschlichen Samens zu geben, wo eine einzige Zelle von mikroskopischer Kleinheit im stande ist, die körperliche und geistige Natur oder Eigentümlichkeit des zukünftigen Wesens oft bis in die feinsten Nüancierungen für die Dauer eines ganzen Lebens zu bestimmen.

Immerhin sind alle diese Körper oder Objekte, so überaus klein sie auch sein mögen, unserem bewaffneten Auge noch sichtbar. Aber wenn die neuentdeckte Forschungs-Methode der Spektral-Analyse im stande ist, mit Sicherheit das Vorhandensein des dritten Teiles eines tausend-millionsten Teiles eines Grammes oder fünfhundertsten Teiles eines Pfundes eines schwerwiegenden Stoffes (z. B. Kochsalz) in der Luft eines Zimmers nachzuweisen, so liegt ein solches Teilchen außerhalb aller Grenzen unserer direkten Wahrnehmbarkeit, auch wenn unsere Mikroskope sich noch bedeutend verfeinern würden. Nichtsdestoweniger muß angenommen werden, daß dieses Teilchen wiederum aus einer unbegrenzten Anzahl von Atomen und Molekülen zusammengesetzt ist, und daß die Zwischenräume, welche diese kleinsten Stoffteilchen von einander trennen, im Verhältnis zu deren Größe ebenso ungeheuer weit oder groß sein müssen, wie die Zwischenräume, welche die einzelnen Weltkörper von einander trennen. „Die stärksten Mikroskope," agt Prof. Valentin, „werden uns nie die Form und die Lage der Moleküle, ja nicht einmal die der kleineren Atomgruppen zur Anschauung bringen. Ein Salzkorn, das wir kaum schmecken würden, enthält Milliarden von Atomgruppen, die kein sinnliches Auge je erreichen wird." Der englische Physiker Prof. Thompson hat die Größe eines Zink-Moleküls auf den dreißig-millionsten Teil eines Millimeters zu bestimmen gesucht, wobei nicht zu vergessen ist, daß die Moleküle im Vergleich zu den Atomen immer noch sehr groß sein können oder müssen — während der Durchmesser eines Blutkörperchens nur auf den dreihundertsten Teil einer Linie, derjenige der kleinsten Infusorien auf den fünfzehnhundertsten Teil eines Millimeters geschätzt wird. Auch bezeichnet jene Zahl nur die unterste Grenze, bis zu welcher die Rechnung auf Grund gewisser Daten fortgesetzt werden konnte. Derselbe Gelehrte hat berechnet, daß, wenn man einen einzigen Wasser-

tropfen bis zum Umfang unserer Erde, welche einen Durchmesser von 8000 englischen Meilen hat, ausgedehnt und jedes einzelne Wasser-Molekül in entsprechendem Maße vergrößert denkt, jedes dieser Moleküle oder einzelnen Wasserteilchen, welches seinerseits wieder aus Wasserstoff- und Sauerstoff-Atomen zusammengesetzt ist, doch nur die ungefähre Größe einer Flintenkugel haben würde! Prof. Perty (Die Natur, 1869) teilt eine Berechnung mit, zufolge welcher eine Kubiklinie organischer Substanz etwa 240 000 Billionen Elementar-Atome enthalten müsse! Aber alles dieses wird noch weit übertroffen durch die Berechnungen, welche neuerdings von englischen und deutschen Gelehrten über die molekuläre Konstitution der leichtesten Körper, welche wir kennen, oder der Gase angestellt worden sind. Die von Clausius und Maxwell begründete sogen. kinetische Theorie der Gase nimmt an, daß sich in einem Kubik-Zentimeter Gas oder Luft nicht weniger als einundzwanzig Trillionen Molekeln (d. h. zusammengesetzte Atome, Atomgruppen, Atomsysteme) befinden, deren relative Entfernungen von einander den drei bis vier-millionsten Teil eines Millimeters betragen; ferner daß 144 Trillionen Moleküle des reinen Wasserstoffes ein Milligramm (tausendster Teil eines Grammes) wiegen. Nach Carus Sterne rechnet man auf einen Fingerhut voll Gas sechs Trillionen Molekeln — eine Zahl, deren Bedeutung nach ihm Prof. Kundt dadurch begreiflich zu machen sucht, daß er sagt: „Wenn eine Buchdruckerei im stande wäre, alle Tage einen Lexikon-Band von drei Millionen Buchstaben zu drucken, so würde sie ihre Arbeit dennoch 64 000 Jahre hindurch fortsetzen müssen, um so viel Buchstaben zu drucken, als Molekeln in einem Fingerhut voll Luft enthalten sind. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die einzelnen Molekeln nicht dicht aneinander liegen, sondern durch ihre sogen. „Molekularsphären" so weit von einander getrennt sind, daß sie nach Clausius in Wirklichkeit nur den dreitausendsten Teil des Gesamtraumes einnehmen. Die Geschwindigkeit, mit welcher diese Molekeln durcheinander schwingen, hat man für das leichteste Gas oder den Wasserstoff auf 1698 Meter in der Sekunde berechnet, während die schwereren Gase sich mit einer ähnlichen relativen Geschwindigkeit, aber doch bedeutend langsamer bewegen. Bei einer mittleren Geschwindigkeit von 477 Meter nimmt man die Anzahl der Zusammenstöße zwischen den Molekeln auf 4700 Millionen in der Sekunde an. Der geniale englische Physiker Crookes hat bekanntlich eingeschlossene Gase durch mechanische und chemische Hilfsmittel bis zu einem solchen Grade der Verdünnung gebracht, daß dadurch die merkwürdigen Erscheinungen der sogen. „strahlenden Materie" oder des

sogen. „vierten Aggregatszustandes der Materie", wobei sich die freier oder unbehinderter gewordenen Molekeln leichter und schneller durcheinander bewegen, hervorgebracht werden. Diese Erscheinungen zeigen, daß es ein grober Irrtum wäre, wenn man annehmen wollte, daß durch solche Verdünnungen ein Vakuum oder luftleerer Raum oder auch nur ein demselben nahekommender Zustand der Materie erreicht werden könnte. Entleert man z. B. eine Kugel oder einen Raum von 13—14 Zentimeter Durchmesser, welcher nach Berechnung der besten Autoritäten ungefähr eine Quadrillion Gas-Moleküle enthalten mag, bis auf den millionsten Teil einer Atmosphäre, so bleiben nach Dr. Kalischer (Zeitschrift „Natur", 1880, Nr. 17 und 18) immer noch eine Trillion Moleküle darin! Um diese ungeheure Menge anschaulich zu machen, führt derselbe Schriftsteller folgende Rechnung aus: Könnte man in eine solcherweise entleerte Kugel ein Loch von solcher Feinheit machen, daß in jeder Sekunde hundert Millionen Gas-Moleküle durch dasselbe eintreten würden, so müßten ungefähr 400 Millionen Jahre vergehen, bis die Kugel wieder die ursprüngliche Beschaffenheit der Atmosphäre angenommen oder bis zu einer Quadrillion Gas-Moleküle aufgenommen hätte!!

Welcher unglaublichen Verdünnung oder Ausdehnung überhaupt die Materie infolge ihrer molekulären oder atomistischen Zusammensetzung fähig ist, lehrt ein Blick auf die Berechnungen, welche über die unbegreifliche Feinheit des alle Welträume, wie auch die feinsten Zwischenräume aller Körper erfüllenden, für unsere mechanischen Hilfsmittel unwägbaren Äthers, sowie auch über die Dichtigkeit einzelner Himmelskörper oder über den ursprünglichen, nebelartigen Zustand unseres Sonnensystemes angestellt worden sind. Denkt man sich die gesamte Masse oder wägbare Materie unseres Planetensystemes, mit Einschluß der Sonne, auf eine Kugel von dem Halbmesser der Bahn des äußersten uns bekannten Planeten Neptun verteilt — und eine solche und höchst wahrscheinlich noch viel größere Ausdehnung muß ja der Nebelball, aus dem sich das System entwickelte, ursprünglich gehabt haben — so ergiebt sich eine solche Stoff-Verdünnung, daß die Dichtigkeit dieses Urnebels nur den 553 millionsten Teil der Dichtigkeit unserer atmosphärischen Luft oder nach Radenhausen den zehnmillionsten Teil der Dichtigkeit des Wasserstoffes, des leichtesten aller Erdenkörper, ausmachen würde, oder daß nach Helmholtz ein einziger Gran fester irdischer Substanz viele Millionen Kubikmeilen gleichmäßig erfüllen müßte. Nimmt man gar mit einigen Astronomen an, daß der Urball unseres Sonnensystemes in Wirklichkeit einen Radius oder

Halbmesser von zwei Billionen Meilen besessen haben dürfte, so könnte die Dichtigkeit jenes Urstoffes nur den 600 000 billionsten Teil der Dichtigkeit des Wasserstoffes betragen haben, während er zur Zeit, als der Ring des Erdplaneten sich vom Sonnenball absonderte, bereits die Dichtigkeit des neunhundertsten Teiles des Wasserstoffgases erreicht hatte!!

Der Kometenstoff oder der Stoff, aus welchem diese merkwürdigen fahrenden Ritter des Weltraumes bestehen, ist nach den Berechnungen der Astronomen so fein oder so dünn, daß eine Kubikmeile Kometenmasse kaum einige Gramm wiegen dürfte, oder daß sich nach des Astronomen W. Meyers Ausdruck die Kometen bezüglich ihrer Masse zu den Planeten kaum verhalten mögen, wie ein Papierschnitzelchen zu einer Kanonenkugel. So leicht und flüchtig nun aber auch diese ganz mit Unrecht gefürchteten Himmelskörper sind, so leistet ihnen doch auf ihrer Laufbahn der Äther oder jener überaus feine, für unsere gewöhnlichen Hilfsmittel unwägbare Stoff, welche nach den Meinungen der Physiker nicht bloß alle Himmelsräume, sondern auch die feinsten Zwischenräume aller und selbst der dichtesten Körper erfüllt, welcher durch Glaswände hindurchgeht und alle Atome und Moleküle unausgesetzt umfließt — einen verhältnismäßig so geringen Widerstand, daß dessen Feinheit oder Dünnheit alles sonst bekannte weit hinter sich läßt, und daß wir Anstand nehmen, die darüber laut gewordenen Berechnungen mitzuteilen, weil sie allzu abenteuerlich klingen.*)

Ein Atom (von dem griechischen α und $\tau\acute{\epsilon}\mu\nu\omega$, also ein Unteilbares) nennen wir den kleinsten Teil eines chemischen Elements oder

*) Neuere Physiker leugnen die Existenz des Äthers und nehmen dafür nur ein überaus feines Gas oder eine Verdünnung der gewöhnlichen Materie an. Nach Secchi besteht derselbe vielleicht nur aus den primitiven oder „wahren" Atomen des unbekannten „Urstoffes", aus welchen die bis jetzt von uns fälschlicherweise sogen. Grundstoffe oder Elemente in bestimmten Mengen oder Gruppierungen zusammengesetzt sind, so daß darnach alle Stoffe aus Äther zusammengesetzt wären. Nach Spiller (Die Urkraft des Weltalls 1876 — eine im übrigen höchst lesenswerte Schrift) bildet der Äther als kraftbegabter Weltstoff die eigentliche Urkraft des Weltalls oder die Seele der Welt, den Weltwillen oder den Kraftstoff, den unermüdlichen Baumeister, dem alle Atome willenlos folgen müssen, und „welcher ohne persönliches oder Selbstbewußtsein alle Weltvernunftgesetze von der Gravitation der größten und entferntesten Weltkörper bis zu den chemischen Bewegungen der körperfähigen, uns nicht sichtbaren Stoff-Atome diktiert." Er nennt seine Lehre den Ätherismus oder die Weltätherlehre. — Ist jene Annahme, daß der die interplanetarischen Räume erfüllende Stoff nur der Überrest des ehemaligen Urnebels ist, richtig, so muß er noch viel, viel feiner sein, als dieser selbst, da ihm die Stoffe zu jenen festen Gestalten, die sich aus ihm entwickelt haben, geraubt sind.

Grundstoffes, den wir als nicht mehr teilbar oder doch nicht mehr sich teilend uns vorstellen, und denken uns alle Materie oder alle Körper aus solchen Atomen oder aus Gruppierungen zweier oder mehrerer derselben zu einem gemeinschaftlichen Körper, den sogenannten Molekeln oder Molekülen. zusammengesetzt und durch ein wechselndes System gegenseitiger Anziehung und Abstoßung existierend und ihre Eigenschaften erhaltend. Vielleicht irren wir nicht, menn wir ein Molekül als etwas im kleinsten Maßstab den Weltkörpersystemen Ähnliches betrachten und dann die verschiedenen Atome, aus denen jenes zusammengesetzt ist, mit den verschiedenen, bald zu zweien, bald zu mehreren in ein System vereinigten Himmelskörpern vergleichen. Aber so einleuchtend eine solche Vorstellung auch ist, und so sehr sie geeignet scheint, eine annehmbare Erklärung für eine große Menge chemischer und physikalischer Rätsel oder Erscheinungen oder Eigenschaften und Kräftewirkungen der Materie zu liefern, so müssen wir uns doch gestehen, daß das Wort „Atom" nur ein Ausdruck für eine von uns künstlich, und den Bedürfnissen unseres Geistes nach räumlicher Abgrenzung entsprechende Vorstellung ist, deren wir behufs wissenschaftlicher Zwecke bedürfen. Namentlich erscheint die Wissenschaft der Chemie ohne Atomistik unmöglich; und jede Theorie oder konkrete Vorstellung in ihr müßte ohne dieselbe aufhören. Aber dennoch ist und bleibt die Atomistik nur eine wissenschaftliche Hypothese, und ein wirklicher Begriff von dem Dinge, das wir Atom nennen, geht uns vollkommen ab. Wir wissen nichts von seiner Größe, Schwere, Form, Lage, Farbe u. s. w., wir wissen nicht, ob es fest oder elastisch oder schmelzbar, ob es eckig oder eine Kugel u. s. w. ist — obgleich es an allerlei Spekulationen über die Form und Eigenschaften der Atome nicht gefehlt hat. Niemand hat das Atom gesehen, und niemand wird es jemals sehen; und die spekulativen Philosophen leugnen die Existenz der Atome, weil sie nicht zugeben, daß ein Ding existieren könne, das man sich als nicht weiter teilbar vorstellen könne, und erklären dieselben für logisch und empirisch unmöglich. In der That kann die unbegrenzte Teilbarkeit der Atome oder der aus ihnen zusammengesetzten Moleküle weder im theoretischen oder metaphysischen, noch im empirischen Sinne angezweifelt und nur behauptet werden, daß die uns bekannten chemischen und physikalischen Kräfte nicht im stande sind, sie weiter zu zerlegen. Wenn z. B. die Chemie lehrt, daß ein Molekül Quecksilber hundertmal so schwer ist, als ein Molekül Wasserstoff, so muß das erstere im Vergleich zum letzteren eine verhältnismäßig bedeutende Größe besitzen und daher auch teilbar sein. Auch ist es durch

neuere Forschungen sehr wahrscheinlich geworden, daß die von uns als solche angesehenen chemischen Elemente oder Grundstoffe in Wirklichkeit keine solchen, sondern selbst zusammengesetzte Körper sind, und daß daher das sogenannte Atom ebenso aus Einheiten höheren Grades besteht, wie das Molekül aus Atomen. Daher wir das Atom, wenn wir diesen Begriff als solchen festhalten wollen, geradezu als das physikalisch unendlich kleine auffassen müssen.

Somit führen uns weder Beobachtung, noch Nachdenken in der Betrachtung des Stoffes im kleinsten an einen Punkt, an dem angelangt wir Halt machen könnten, und es fehlt alle Aussicht, daß dieses jemals geschehen werde. „In allem zeigt sich," sagt Stewart, „daß die Grenzen unserer Sinneswahrnehmungen in bezug auf Raum und Zeit die Möglichkeit ausschließen, je mit diesen außerordentlich kleinen Körpern genauer bekannt zu werden, welche nichtsdestoweniger die Rohstoffe sind, aus denen das ganze Weltall aufgebaut ist." Jenseits der gegenwärtigen Außenposten mikroskopischer Forschung, so setzte der berühmte englische Naturforscher Prof. Tyndall bei Gelegenheit eines Vortrages in der Philharmonischen Halle in London auseinander, liegt noch ein unermeßliches Feld der Einbildungskraft. Denn wir haben es hier mit so unendlich kleinen Größen zu thun, daß im Vergleich mit ihnen die Probungs-Objekte des Mikroskops buchstäblich unermeßlich sind. „Wie die Abstände des Sternenraumes uns einfach ein verwirrendes Bild der Unermeßlichkeit geben, ohne einen bestimmten Eindruck im Gemüt zurückzulassen, so machen die Größen, mit denen wir es hier zu thun haben, den Eindruck eines verwirrenden Gefühls von Kleinheit auf uns."

Daher können wir nicht anders, als sagen: Der Stoff und damit die Welt ist unendlich im Kleinsten; und es kommt nicht darauf an, ob unser Verstand, der überall ein Maß oder Ziel zu finden sich gewöhnt hat, in seiner endlichen Beschränkung vielleicht einen Anstoß an solcher Idee nimmt. —

Wie das Mikroskop im kleinen, so führt uns das Fernrohr im großen Weltall. Auch hier dachten die Astronomen in kühnem Mute an das Ende der Welt vorzudringen; aber je mehr sie sich ihre Instrumente vervollkommneten, umso unermeßlicher, unerreichbarer dehnten sich neue Welten vor ihrem erstaunten Blicke aus. Die leichten weißen Nebel, welche bei hellem Himmel dem bloßen Auge am Firmamente erscheinen, löste das Fernrohr in Myriaden von Sternen, von Welten, von Sonnen und Planeten-Systemen auf: und die Erde mit ihren Bewohnern, welche man sich so gern und selbstgefällig als Krone

und Mittelpunkt des Daseins vorgestellt hatte, sank von ihrer eingebildeten Höhe zu einem im Weltraum schwimmenden Atom herab. „Alle unsere Erfahrungen geben uns von einer Grenze auch nicht die geringste Spur; jede Vermehrung der Kraft der Fernrohre eröffnet unserem Blicke neue Reiche von Sternen und Nebeln, die, wenn sie nicht aus Schwärmen von Sternen bestehen, jedenfalls selbstleuchtende Materie sind." (Grove) „Mit jeder Verschärfung unserer Mittel, welche unseren Blick in die Lichtfluten des fernsten Sternhimmels hinaustragen, tauchen neue Sonnenschwärme aus dem Weltmeer der Sterne auf." (W. Meyer) „Selbst in den mächtigsten Teleskopen erblickt man so zahlreiche lichtschwache Sternchen, daß man nicht daran zweifeln kann, wie jenseits derselben noch andere vorhanden sein müssen, die noch in größeren Fernrohren sichtbar werden würden." (G. J. Klein) „Aus allen diesen Erfahrungen ergiebt sich, daß die Tiefe des Himmelsraumes wirklich unergründlich ist, und daß es uns niemals gelingen wird, seine Grenzen zu erfassen. Wir würden uns vergeblich bemühen, durch Steigerung von Vergleichen auch nur annähernd eine Anschauung von der Unermeßlichkeit der Sternenwelt zu geben." (Secchi.)

Die Entfernungen, welche die Astronomen im Weltall ausgerechnet haben, sind so maßlos, daß bei deren Betrachtung unser Verstand schwindelt und unsere Phantasie sich vergeblich bemüht, den dadurch erweckten Vorstellungen zu folgen. Wenn schon die Größen, die in unserem Sonnensystem vorkommen, unserem Geiste unfaßbar sind, wie viel mehr sind es die Fixstern-Weiten, welche man nur nach sogen. „Sonnenweiten" (20 Millionen deutsche Meilen oder 148,6 Millionen Kilometer) oder nach sogen. „Lichtzeiten" zu bestimmen pflegt. Um nämlich einen mathematischen Ausdruck für die ungeheuren Entfernungen des Weltraumes zu gewinnen, haben die Astronomen die sogen. Licht-Zeit angenommen — basiert auf die außerordentliche Schnelligkeit des Lichtes, mit welcher dasselbe bekanntlich 40,160 deutsche Meilen in der Sekunde zurücklegt. Eine Sekunde Lichtzeit drückt darnach eine Entfernung von ca. 42 000 Meilen, ein Jahr Lichtzeit eine solche von $1^1/_3$ Billionen (1 324 512 000 000) Meilen aus. Nun schätzt man die Entfernung des uns zunächst gelegenen Fixsternes (α des Centauren) oder der außerhalb unseres Sonnensystems uns am nächsten gelegenen Sonne (eines der hellleuchtendsten Sterne) auf etwa $3^3/_4$ Jahre Lichtzeit oder 224 500 Sonnenweiten oder 4 bis 5 Billionen Meilen — die des Sternes 61 im Schwanen auf etwa 400 000 Sonnenweiten oder acht Billionen Meilen oder nahezu sechzig Billionen Kilometer.

Die Entfernung des hellglänzenden Sirius oder des Hundssternes der Alten von der Erde beträgt 17 Lichtjahre oder mehr als das Millionenfache der Entfernung der Erde von der Sonne. Wollten wir von der Erde aus den nächsten Fixstern erreichen, so würden wir dazu dreißigtausend Jahre nötig haben — vorausgesetzt, daß wir uns mit der Geschwindigkeit unseres Sonnensystems im Weltenraum (30 Kilometer in der Sekunde) in gerader Richtung auf ihn zu bewegen würden, und daß er selbst seinen Ort nicht veränderte. Aber die genannten Sterne gehören alle zu den nahegelegenen, während die entfernteren Fixsterne auf hunderte und tausende von Lichtjahren geschätzt werden. Die Zahl dieser außerhalb unseres Systems liegenden Sterne oder Sonnen haben die Riesen-Teleskope der Neuzeit auf ungefähr zwanzig Millionen gesteigert, während man mit bloßem Auge deren kaum 4—5000 bemerkt; und diese zahllosen Sonnen mit den sie wahrscheinlich begleitenden, noch zahlloseren Trabanten und Untertrabanten sind durch Entfernungen getrennt, wie die oben geschilderten. Sie alle zusammengenommen bilden aber nicht das Weltall, sondern sie gehören vielmehr samt und sonders zu einem bestimmten, relativ eng begrenzten Sternsystem, neben welchem es noch zahllose andere, zum Teil weitaus größere Systeme im Weltraum giebt. Dieses System oder diese Sternen-Republik, von welcher unsere Sonne mit ihren Trabanten nur einen kleinen Teil ausmacht, oder diese Weltinsel erstreckt sich in Gestalt einer ziemlich stark abgeplatteten Linse durch den Weltraum und ist an ihrer Peripherie durch zwei nahezu parallele, ringförmige Anhäufungen von Sonnen begrenzt, welche uns in der Form der bekannten Milchstraße sichtbar sind. Die Entfernung dieser Milchstraße von der Erde schätzt man auf 4 — 5000 Lichtjahre, d. h. das Licht bedürfte dieser Zeit, um von dort bis auf unsere Erde zu gelangen, während es nach Mädlers Berechnung über 9000 Jahre nötig hat, um den ganzen Milchstraßenring von einem Ende bis zum anderen zu durchdringen. Unsere Sonne, welche nicht ganz im Mittelpunkt dieses Fixsternsystems, sondern mehr seitlich steht, ist 573 Lichtjahre vom Mittelpunkt des Ringes entfernt und liegt dem inneren Milchstraßenzuge auf der einen Seite um ungefähr tausend Lichtjahre näher, als auf der anderen. Das ganze System aber bewegt sich höchst wahrscheinlich wieder um einen gemeinschaftlichen, nicht näher ermittelten festen oder virtuellen Mittelpunkt.

Aber nicht genug hiermit — das Teleskop zeigt uns, daß dieses System mit allen seinen zahllosen Gestirnen, mit seinen alle menschlichen Begriffe übersteigenden Entfernungen und Ausdehnungen doch nur ein

endlich begrenzter Teil des unermeßlichen Weltalls ist, und daß in Fernen, im Vergleich mit welchen alle die sinnverwirrenden Raum-Verhältnisse des Milchstraßen-Ringes doch nur zwerghaft klein erscheinen, andere Weltkörper-Systeme existieren, welche ein von dem Leben unseres Systems ganz unabhängiges Dasein führen. Es sind dieses die sogen. Nebelflecke oder jene merkwürdigen Gebilde in den tiefsten Tiefen des Himmelsraumes, deren Lage, Gestalt und Beschaffenheit alle nur erdenkliche Mannigfaltigkeit anzeigt, und deren man, nachdem W. Herschel sich zuerst eingehender mit ihnen beschäftigt hat, jetzt bereits weit über 6000 kennt. Ihre Ausdehnung übertrifft, obgleich sie dem Auge oft nur als glänzende Tüpfel erscheinen und mitunter nicht ohne äußerste Anstrengung gesehen werden können, zum Teil noch weit die Ausdehnung unserer Milchstraße, und sie müssen ebenso wie die letztere, entweder aus vielen Millionen oder Milliarden von Himmelskörpern oder aus erst in der Entstehung begriffenen Weltkörpersystemen bestehen. Ihre Entfernungen von uns sind so fabelhaft, daß man dieselben nur nach Millionen Jahren Lichtzeit rechnet; ja man will solche beobachtet haben, welche auf eine Entfernung von hundert Millionen Jahren Lichtzeit schließen lassen. Es sind das freilich nur Worte, mit denen wir keine Vorstellung verbinden können, da uns jeder irdische Maßstab dafür fehlt; nur das Wort „unendlich" ist und bleibt hier anwendbar. „Das Weltall," sagt sehr treffend der französische Philosoph Paskal, „ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt überall nnd dessen Umfang nirgendwo ist."

Will man aus diesen Thatsachen einen Rückschluß auf das Alter der Welt machen, so kann nicht bezweifelt werden, daß die gegenwärtige Ordnung der Himmelskörper oder das, was wir im allgemeinsten Sinne die „Weltordnung" nennen, bereits vor Millionen Jahren in gleicher oder ähnlicher Weise, wie heute, bestanden haben muß. In der That lesen wir bei der Betrachtung des Himmelsgewölbes nur die Vorgänge oder Zustände vergangener Minuten und Stunden oder längst hinter uns liegender Zeiten von demselben ab; und Zustände, welche vielleicht schon bestanden haben, ehe nur unsere Erde sich als selbständiger Körper von dem Sonnensystem losgelöst hatte, stellen sich uns infolge jenes Verhältnisses als gegenwärtige dar. Wenn wir eine Veränderung auf der Sonne gewahren, so können wir nur sagen, daß dieselbe vor sieben und einer halben Minute stattgefunden habe, denn so lange braucht das Licht, um von ihr zur Erde herabzusteigen. Würde Neptun, der äußerste der Wandelsterne unseres Systems, durch irgend eine Katastrophe zerstört werden, so würde er für unser Auge

erst 4—5 Stunden später verschwinden; denn dieses ist seine Entfernung von uns nach „Lichtzeit" gerechnet. Würde der schöne Stern „Wega" im Sternbilde der Leyer plötzlich aufhören zu existieren, so würden wir ihn nichtsdestoweniger noch achtzehn Jahre hindurch am Himmel glänzen sehen; denn der Lichtstrahl, der als Zeuge seines Daseins unser Auge trifft, ist vor so langer Zeit von dort ausgegangen. Die Sterne aber, deren Licht uns mit Hilfe unserer besten Fernrohre eben noch sichtbar wird, schätzt man auf 2 bis 3000 Jahre Lichtzeit, d. h. der hinsterbende Strahl, der uns heute von ihrem Dasein Kunde giebt, hat seine Quelle ungefähr zu einer Zeit verlassen, als auf der Erde Homer dichtete, oder als die großen Weisen Griechenlands lebten und lehrten. Und als vor vielleicht hundert Millionen Jahren die ersten oder frühesten Lebensformen auf der jugendlichen Erde zu keimen begannen, da ging von jenen fernsten Lichtnebeln, von denen bereits die Rede war, der Lichtstrahl aus, der sich heute als Zeuge ihres Daseins in unser bewaffnetes Auge senkt! „Ja, es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es Sterne giebt, die uns nur darum nicht leuchten, weil ihr Strahl die Erde noch nicht getroffen hat, und wieder andere, die soweit entlegen sind, daß ihr Strahl nicht mehr zur Erde gelangen kann, entweder weil derselbe schon vorher aufgehört haben wird zu existieren, oder weil die Leuchtkraft des Strahles für die ungeheuere Wanderung nicht ausreicht." (Du-Prel.)

Daß aber auch diese Sterne nicht das Ende des mit Weltkörpern erfüllten Raumes bezeichnen oder bezeichnen können, kann sowohl aus den Gesetzen der Gravitation, wie aus denen der Analogie gefolgert werden. Es ist ein astronomischer, wie logischer Widersinn, leere unendliche Räume zu denken. „Zu behaupten," sagt Grove (Die Verwandtschaft der Naturkräfte, S. 138), „daß das Sternenheer durch den unendlichen Raum oder das unendliche Chaos begrenzt werde, hieße doch voraussetzen, ein Fleckchen Materie — denn das würde es hiernach werden — von bestimmten Formen, mit bestimmten Kräften und möglicherweise bestimmte organische Wesen hervorbringend, sei in ein All von Nichts gesenkt, und das ist für mich wenigstens weit unphilosophischer, als ein unbegrenztes, von Materie erfülltes All anzunehmen, bestehend in Gestaltungen und Thätigkeiten, die mehr oder minder denen ähnlich sind, welche, soweit wir dieses zu erforschen vermögen, den Raum durchziehen." —

Konnten wir also keine Grenze für den Stoff im Kleinen finden, so sind wir noch weniger imstande, an eine solche im Großen zu gelangen; wir erklären ihn für unendlich nach beiden Richtungen, im

Größten wie im Kleinsten, und unabhängig von der Beschränkung durch Raum und Zeit. Wenn die Gesetze des Denkens eine Teilbarkeit der Materie ins Unendliche statuieren, wenn es weiter nach ihnen unmöglich ist, eine Endlichkeit des Raumes und demnach ein Nichts auch nur vorzustellen, so sehen wir hier eine merkwürdige und befriedigende Übereinstimmung logischer Gesetze mit den Resultaten unserer naturwissenschaftlichen Forschungen. Wir werden später Gelegenheit finden, die Identität der Denkgesetze mit den mechanischen Gesetzen der äußeren Natur auch an anderen Punkten nachzuweisen und darzuthun, wie jene nur ein notwendiges Produkt aus diesen sind.

„Außer dem menschlichen Verstande," sagt Radenhausen in seiner „Isis", Band IV, S. 172, „giebt es weder Raum noch Zeit; sie sind willkürliche Annahmen des Menschen, zu denen er gelangte bei Vergleichung und Ordnung der verschiedenen Eindrücke, welche er aus der Welt empfing. Der Begriff Raum entstand aus der Aneinanderfügung der verschiedenen Formen der Raumerfüllung, in denen die Außenwelt dem einzelnen Menschen erscheint. Den Begriff der Zeit bildet er durch Aneinanderfügung der verschiedenen Formen der Raumveränderung (Bewegung), in denen die Außenwelt auf den einzelnen Menschen wirkt, u. s. w. Außer uns ist aber die Unterscheidung in Raumerfüllung und Raumveränderung nicht vorhanden, denn Jegliches ist in beständiger Umgestaltung, jedes Seiende ist erfüllend und verändernd zugleich, ist nirgends in Stillstand u. s. w., u. s. w."

„Weder Anfang hat die Welt, noch Ende,
„Nicht im Raum, noch in der Zeit.
„Überall ist Mittelpunkt und Wende
„Und im Nu die Ewigkeit."

(Rückert.)

Aphorismen über Seele und Bewußtsein.

Die Worte Seele, Geist, Gedanke, Empfindung, Wille, Leben bezeichnen keine Wesenheiten, keine wirklichen Dinge, sondern nur Eigenschaften, Fähigkeiten, Verrichtungen der lebenden Substanz oder Resultate von Wesenheiten, welche in den materiellen Daseinsformen begründet sind.

Psychische Thätigkeit ist nichts anderes, als die zwischen den Zellen der grauen Hirnrinde geschehende Ausstrahlung einer von

äußeren Eindrücken eingeleiteten Bewegung. Denn ein Denken ohne sinnlichen Inhalt giebt es nicht.

Übrigens genügt, nachdem einmal bewiesen ist, daß der Gedanke mit bestimmten materiellen Bewegungen unauflöslich verknüpft ist, schon ein bloßer Hinweis auf das große und ausnahmslose Gesetz von der Erhaltung der Kraft, um jeden Zweifel darüber zu heben, daß die physische Thätigkeit überhaupt nur eine Form oder eine einzelne Erscheinungsweise jener großen, allgemeinen und einheitlichen Naturbewegung ist, welche den ewigen Kreislauf der Kräfte unterhält, und welche sich uns bald als mechanische, bald als elektrische, bald als geistige Kraft u. s. w. kundgiebt.

Das Bewußtsein ist, geradeso wie das Denken auch, eine Verrichtung oder Leistung oder Thätigkeits-Äußerung gewisser Teile oder Gebilde des Gehirns und unterliegt als solche allen Veränderungen, welche mit Bestand, Ernährung und Wachstum des Gehirns verbunden sind.

Die von den Spiritualisten behauptete Einheit und Immaterialität des Bewußtseins beruht auf Selbsttäuschung und Unkenntnis der Thatsachen. Schon der Umstand, daß das Bewußtsein an die Thätigkeit der über einen so großen Flächenraum ausgedehnten grauen Rinde des Großhirns und der in ihr enthaltenen Ganglienkugeln oder Nervenzellen geknüpft oder vielmehr als Ausdruck dieser Thätigkeit selbst anzusehen ist, verbietet jeden Gedanken an eine solche spiritualistische Einheit; mehr aber thut dieses die bekannte Erfahrung, daß mit dem Verluste einzelner Hirnteile bei Verwundeten ganze Perioden aus dem Gedächtnis ihres Lebens verschwinden können. Einheitlich kann das Bewußtsein nur insofern genannt werden, als es einem einzelnen Individuum angehört und einen organischen Mittelpunkt in dem Zusammenhange des ganzen Nervensystems findet.

Ein Bewußtsein kann immer nur in Einzelwesen entstehen, da nur sie ein Gegenüber, ein Nicht-Ich haben, von dem sie sich durch das Bewußtsein unterscheiden, während Bewußtsein dem Grenzenlosen, welches kein Gegenüber hat und keine Eindrücke von Dingen außer ihm empfängt, nun und nimmer zukommen kann.

Die Teleologie

des

mechanischen Naturalismus.

Heinrich Czolbe.

Sein Leben und seine philosophischen Werke.

Die von Czolbe begründete Natur- und Weltanschauung stimmt in manchen Punkten mit dem Moleschott-Büchnerschen Materialismus überein: so in der Annahme der ausnahmslosen Geltung des mechanischen Atomismus innerhalb des Weltalls und in der Leugnung einer über dieses wahrnehmbare sinnliche Universum hinausgehenden übersinnlichen Welt. Dagegen geht Czolbe in sehr wesentlichen Fragen über den vulgären Materialismus hinaus und er hat selbst so sehr das Bewußtsein der Differenz seiner Philosophie von der der Materialisten, daß er geflissentlich bemüht ist, den verschiedenen Stadien seines eigenen Standpunktes Namen beizulegen, welche eine Verwechselung mit dem Materialismus ganz ausschließen. So wenn er sein im Jahre 1855 erschienenes erstes Werk „Neue Darstellung des Sensualismus" nennt.

Sensualistisch ist nun insofern sein Erkenntnisprinzip, als er hier bestrebt ist, den Gedanken durchzuführen, daß es das höchste, aber erreichbare Ziel der Philosophie sei, ein sinnliches, räumlich anschauliches Bild von den letzten Ursachen der Dinge zu erlangen. Wie ist aber dies bei den noch immer sehr mangelhaften Mitteln unserer sinnlichen Wahrnehmung möglich, wenn wir uns selbst unsere besten Mikroskope ins Unendliche verfeinert denken? Hier schwebt Czolbe die Mathematik vor, welche allen anderen Wissenschaften, insbesondere auch der Philosophie als höchstes Ideal dienen sollte, insofern sie den Vorzug hat, alles Übersinnliche auszuschließen und volle Anschaulichkeit der von ihr dargestellten Objekte zu gewähren. Die Mathematik nehme nicht zu übersinnlichen Kräften ihre Zuflucht, um in ihnen die inneren Ursachen ihrer räumlichen Gebilde und die Erkenntnis-Prinzipien ihrer Axiome zu suchen. Czolbe hat diesen eigentümlichen Gedanken in einer hier aufgenommenen Abhandlung „Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis und das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zur Philosophie" näher ausgeführt.

Schon in der „Neuen Darstellung des Sensualismus", in der freilich der Versuch Czolbes, aus den physikalischen Bewegungen der Materie Empfindungen und Gefühle als die Elemente der Seele zu entwickeln, nicht undeutlich hervortritt, erklärte er, die ursprüngliche Entstehung der zweckmäßigen Organismen allein aus physikalischen und chemischen Vorgängen sich nicht erklären zu können. Und indem er dann die organische Form als etwas Elementares, Anfangsloses, Ewiges und somit auch die Ewigkeit der ganzen Weltordnung annahm, war er nach dieser Richtung hin schon weit über den naiven Materialismus Büchners hinausgegangen.

Es war daher ein unbegreifliches Mißverständnis von Carl Rosenkranz, wenn er in einer kritischen Übersicht über die neuere materialistische Litteratur („Der deutsche Materialismus und die Litteratur" in Hilgenfelds theologischer Zeitschrift, Jahrg. 7, Heft 3) den Czolbeschen Sensualismus mit dem Materialismus fast ganz identifiziert. Viel gerechter urteilte gleich nach dem Erscheinen des Buches Hermann Lotze in einer kritischen Beurteilung desselben (Göttinger gel. Anz. Jahrg. 1855). Hierbei konnte der Göttinger Philosoph nicht umhin, dem Königsberger Arzte gewisse Fragen zur Beantwortung vorzulegen. Czolbe kam dieser Aufforderung sehr bald nach in einer im Jahre 1856 erschienenen kleinen Schrift: „Die Entstehung des Selbstbewußtseins; eine Antwort an Herrn Professor Lotze." Die Materie des Weltalls und die seit Ewigkeit her bestehende Bewegung ihrer Atome bildet auch hier den Ausgangspunkt der Betrachtung. Das Psychische hat seinen Ursprung in der Kreisbewegung der Atome. Unsere sinnlichen Wahrnehmungen, welche auf der Fortpflanzung der physikalischen Agentien bis in unser Gehirn hin beruhen, geben durchaus treue Abbilder der Außenwelt. Die im Weltall bestehende harmonische Zweckmäßigkeit wird durch die seit ewig ineinander wirkenden Kausalverhältnisse hervorgebracht. So können Teleologie und Mechanismus wohl nebeneinander bestehen; ja sie ergänzen sich sogar.

Einen über den Standpunkt des erstgenannten Werkes weit hinausreichenden Schritt that Czolbe in dem zehn Jahre später erschienenen Buche: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzipes." (1865.)

Die wesentlichste Differenz vom Materialismus, wie sie hier hervortritt, ist nun zunächst die, daß Czolbe nicht mehr wie in seiner ersten Schrift Empfindungen und Gefühle aus der Materie ableitet.

Vielmehr werden hier drei zwar mechanisch zusammenwirkende, aber doch scharf von einander getrennte Prinzipien, gewissermaßen die „Teile der Welt", die sich in keiner Weise auseinander je entwickelt haben oder etwa noch entwickeln, angenommen: die Atome, welche ausgedehnt, undurchdringlich und ewig bewegt sind, die aus denselben zusammengefügten zweckmäßigen Grundformen der Welt, zu denen namentlich die Organismen gehören, und endlich eine diese Körperwelt durchdringende, aus Empfindungen und Gefühlen bestehende Weltseele. So opfert Czolbe den Monismus (sei es, daß derselbe in dem „Stoffe" der Materialisten oder in dem „Geiste" der Idealisten oder in dem „Gott" der Theologen bestehe) einer Art Dreiheit der Prinzipien. Doch giebt er die Einheit der Welt nicht auf: nur sucht er diese Einheit nicht rückwärts in einer Ursubstanz, welcher Art sie auch sei, sondern vorwärts in ihrem letzten Zwecke. Und dieser letzte Zweck oder das Ideal besteht in dem durch die möglichste Vollkommenheit bedingten Glücke jedes fühlenden Wesens. Auch in dieser die Einheit im Mannigfaltigen oder die Harmonie der Welt herstellenden Teleologie liegt eine bedeutsame Differenz Czolbes von den eigentlichen Materialisten, welche eine solche Teleologie in Abrede stellen.

In diesem zweiten Hauptwerke hat auch Czolbe seine ethische Lebensauffassung, wie sie sich ihm als eine Konsequenz seiner mechanisch-naturalistisch-teleologischen Weltanschauung ergiebt, im wesentlichen angedeutet. Czolbes Ethik ist ein unbedingter Optimismus. Das Prinzip alles Handelns ist — in Übereinstimmung mit Spinoza — das Streben nach Glück. Aber dieses Streben ist weit entfernt, unsittlich zu sein. Denn insofern es nicht bloß egoistisch, sondern eudämonistisch ist, d. h. das Streben nach Vervollkommnung jedes Einzelnen, also nach Herstellung des Glückes desselben, ist es eine durchaus hohe und erhabene sittliche Idee, welche zugleich das fruchtbarste Grundprinzip aller gesellschaftlichen Moral und alles Rechtes ist. Er stimmt mit dem sittlichen Prinzip des Materialismus, der „Zufriedenheit mit der einen, natürlichen, alles Wahre, Schöne und Gute umfassenden Welt" vollkommen überein, und wenn er auch hier die materialistische Ableitung der Organismen und des Geistes aus der Materie ein „unfruchtbares Prinzip" nennt und daher die Begründung der materialistischen Ethik ihm nicht unanfechtbar erscheint, so stimmt er doch in bezug auf alle Folgerungen, welche man aus den materialistischen Prinzipien, betreffend die theologischen und religiösen Begriffe der Gottheit, der Seelenfortdauer, Lebenskraft u. s. w. vollkommen mit ihr überein.

Alle diese außerhalb der thatsächlichen Welt angenommenen Dinge liegen auch außerhalb der Grenzen unserer Erkenntnis, deren Czolbe vier annimmt. Diese fundamentalen Grenzen für unser Erkennen bilden zugleich die Einteilungsprinzipien des genannten zweiten Hauptwerkes Czolbes. Das Ganze zerfällt demnach in fünf Kapitel, deren erstes wesentlich ethischen Inhaltes ist, insofern es zugleich die inneren sittlichen Antriebe für alle Erkenntnisbestrebungen einleitungsweise darlegt. Das zweite Kapitel behandelt Materie und Raum als erste fundamentale Grenze, das dritte die zweckmäßigen Formen der Welt als zweite fundamentale Grenze, das vierte die im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühle — die Weltseele als dritte fundamentale Erkenntnisgrenze. Das fünfte Schlußkapitel giebt dann eine zusammenfassende Betrachtung über den wissenschaftlichen, sittlichen und ästhetischen Wert des in den vorangehenden Kapiteln entwickelten Naturalismus.

Wie nun freilich aus dem Zusammenwirken der drei Grundelemente (der Atome, der organischen Formen und der Weltseele) diese ganze körperliche und geistige Welt mit der Unendlichkeit ihrer Kräfte, Gesetze, Formen und Gestalten resultieren soll, ist nicht so ohne weiteres ersichtlich. Hans Vaihinger*) versucht den Zusammenhang dieser Lehre und ihren historischen und philosophischen Entstehungsgang bei Czolbe in folgender Weise zu deuten: „Streng unterscheidend zwischen Empfindung und Bewegung, die durch eine unausfüllbare Kluft ihm getrennt erscheinen, nimmt er für die erstere ein besonderes Prinzip an, die Weltseele, die aus den im Raume verborgenen Empfindungen und Gefühlen besteht, welche letzteren wohl als immateriell, d. h. als unkörperlich, aber nicht als unräumlich zu denken sind. Wie konnte Czolbe auf diese eigentümliche Theorie kommen? Man muß auf die Genesis derselben zurückgehen, um sie zu begreifen. Die eine Quelle derselben ist Herbart. Dieser lehrte bekanntlich eine Mechanik der Vorstellungen, wobei diese nach Art von räumlichen Substanzen und Kräften gedacht wird. Da Czolbe auch in der Psychologie und gerade in ihr das mechanische Prinzip durchführen will, so ist ihm diese Herbartsche Theorie sehr willkommen, abgesehen davon, daß er sich kein anschauliches Bild davon machen kann, wie in einer unräumlichen Monade jener bekannten Vorgänge bei Herbart, die Verschmelzung, Verdrängung, das Herübertreten über die Schwelle des Bewußtseinsraumes stattfinden soll. Czolbe macht daher Ernst mit dieser mechanischen Vorstellung;

*) Philos. Monatsh. Bd. XII, 1876.

das Herbartsche Bild von, ich möchte sagen, gasartigen Substanzen, die in verschiedenen Spannungszuständen in dem Bewußtseinsraum der Monade auf- und absteigen, macht Czolbe zur Wahrheit, nur daß diese Gase gewissermaßen bei ihm die enge Hülle, die Monade sprengen und sich im unendlichen Raume diffundieren und hier die allgemeine Weltseele konstituieren. Dies ist die Eine Quelle der Annahme der Räumlichkeit der Empfindungen. Eine andere Ursache lag in Czolbe selbst. Wir erinnern uns, daß er in der ersten Periode die Objektivität der Empfindungsqualitäten behauptet hatte. Auch hier waren also die Empfindungen schon mehr als subjektiv; in einer unklaren Weise galten sie ihm, losgelöst vom subjektiven Boden, als objektive Substanzen, die in Form von physikalischen Agentien in das Gehirn eintreten, nachdem sie sich von den Objekten abgelöst haben. Diese barocke kindliche Theorie erleichterte ihm offenbar die Aufstellung der noch sonderbareren Theorie von der Räumlichkeit aller psychischen Vorgänge. Noch eine dritte Quelle jener Theorie ist anzuführen, die Czolbe selbst angiebt: die Lehre Johannes Müllers, resp. ein Mißverständnis Czolbes in bezug auf dieselbe. Müller sprach stets von der Räumlichkeit der Empfindungen im Gegensatz zu der gewöhnlichen Annahme ihrer Unräumlichkeit; allein Müller meinte damit offenbar nur, daß alle Empfindungen von Anfang an nicht, wie man gewöhnlich meint, zunächst nur sich auf rein subjektive Zustände bezögen, aus denen die Seele erst die Räumlichkeit, d. h. die Raumanschauung konstruierte, sondern daß dieselben als Inhalt sogleich und zunächst räumliche Anschauungen hätten, und daß also die Raumanschauung nicht erst aus rein unräumlichen, subjektiven Empfindungen konstruiert, sondern schon gleich in jeder Empfindung enthalten sei. Müller lehrt offenbar nur, daß in der Empfindung als immanentes Objekt schon die Räumlichkeit und Ausdehnung als Form der Empfindung enthalten sei; allein damit sagt er nichts über das objektive Wesen, sondern nur über die innere subjektive Beschaffenheit der Empfindung aus."

„Czolbe scheint dies mißverstanden zu haben und bezog „Räumlichkeit" auf die Empfindung selbst, anstatt auf ihren „intentionalen" Inhalt. Diese Gründe sind es, welche Czolbe bestimmten, die Räumlichkeit der Empfindungen in dem Sinne anzunehmen, daß sie räumliche, ausgedehnte, aber unkörperliche Wesen seien, die in dem allgemeinen, unendlichen Raume diffundiert und verborgen seien und die man sich offenbar am ehesten unter dem Bilde eines Äthers oder eines dünnen Gases vorstellig machen kann. Der Hauptpunkt bei dieser

Theorie ist der, daß Czolbe die Empfindungen aus Zuständen zu Gegenständen, aus Funktionen zu Substanzen erhebt. Nicht die Empfindungen sind Zustände der substantiellen Seele, sondern was wir Seele nennen, ist ein bestimmter Zustand der substantiellen Empfindungen. Diese substantiellen Empfindungen und Gefühle befinden sich in einem ursprünglichen Gleichgewicht im Raum, das durch Bewegungen des Gehirns von bestimmter Geschwindigkeit und Intensität gestört wird, wodurch sie aber dann ins Bewußtsein geraten, so daß dieses demnach als Produkt der Schwankung und Störung des Gleichgewichtes der ewigen, unbewußten Empfindungen bezeichnet werden kann."

Mit Recht weist Vaihinger auf die Ähnlichkeit dieser Czolbeschen Weltseele mit dem „Unbewußten" Eduard von Hartmanns hin. Doch kann dieser Parallele hier weiter nicht nachgegangen werden. Vielmehr wenden wir uns nunmehr demjenigen philosophischen Standpunkt Czolbes zu, der als der dritte und letzte bezeichnet wird und in dem dritten Hauptwerke desselben, den „Grundzügen einer extensionalen Erkenntnistheorie" zum Ausdruck gekommen ist. Dieses Werk ist nach dem Tode Czolbes aus dem Nachlasse desselben im Jahre 1875 von Ed. Johnson herausgegeben worden.

Der Grundgedanke dieser Schrift ist entschieden viel monistischer als derjenige, welcher den beiden vorangehenden Werken zu Grunde liegt. Denn während es hier drei verschiedene Realprinzipien sind, aus welchen sich ihm das Weltbild zusammensetzt, ist es dort nur ein Prinzip: der leere Weltraum. Dieser bildet die substantielle Grundlage des Weltganzen. Hier macht sich der Einfluß Spinozas auf Czolbe bemerkbar. In der „Ethik"des ersteren ist es die unendliche göttliche Substanz, aus welcher die unendliche Zahl der Attribute, also alles körperliche und geistige hervorgeht und in welche es wieder zurückfließt. Ähnlich läßt Czolbe die Unendlichkeit aller Atome und aller Empfindungen gewissermaßen als die Attribute desselben aus dem Weltraum hervorgehen. Und wenn Spinoza seine Substanz als die conservatrix omnium attributorum bezeichnet, so möchte Czolbe seinen Weltraum als das „receptaculum" aller Attribute oder Qualitäten und aller Modi der Dinge angesehen wissen. Und noch weiter geht die Ähnlichkeit mit Spinoza, insofern Czolbe die ganze körperliche Welt in die atomistischen Grundgebilde sich zerlegen und die ganze geistige Welt als ein Mosaik von elementaren Empfindungen, in denen ebenfalls, wie bei Spinoza, das mechanisch-mathematische Kausalgesetz herrscht, sich zusammensetzen läßt. Freilich geht nur bis hierher der Vergleich mit Spinoza. Denn während in dem Akosmismus dieses Denkers die

beiden Attribute der Ausdehnung und des Denkens (extensio et cogitatio), als die Grundformen der körperlichen und geistigen Welt nur die beiden Seiten bilden, wie aus der unendlichen Zahl der Attribute d. h. der Seinsarten die göttliche Substanz uns erscheint, während sie an sich gar nicht verschieden sind, d. h. alle erscheinende Welt körperlicher oder geistiger oder sonst welcher Natur nur verschieden dem auffassenden Intellekt ist: faßt Czolbe seinen Weltraum eben nur als ein sinnliches, ausgedehntes Objekt. Was also bei Spinoza nur eine Seite in der göttlichen Substanz ausmacht, wird hier zur Hauptsache, zum substantiellen Träger der Welt und zwar auch der geistigen erhoben.

Auch in bezug auf Großartigkeit, Geschlossenheit und Klarheit dürfte Czolbes extensionale Erkenntnistheorie mit Spinozas Weltauffassung kaum einen Vergleich aushalten. Nichtsdestoweniger wird man diesen letzten Standpunkt Czolbes als einen solchen bezeichnen dürfen, der im hohen Grade das Interesse der Forscher und Denker zu erwecken vermag. Es ist zu hoffen, daß dasselbe auch sich der Philosophie Czolbes, welcher Männer wie Lange, Ueberweg und Lotze einst, wenn auch im gegnerischen Sinne, eine große Beachtung schenkten, wieder zuwenden wird, wenn der Herausgeber des letztgenannten Werkes, Herr Dr. Ed. Johnson, sich entschließt, nun auch die übrigen Teile des Nachlasses, von dem die „Extensionale Erkenntnistheorie" nur das erste Drittel bildet, zu publizieren. Dann erst würde es möglich sein, mancherlei Widersprüche zu erklären, und das Ganze, welches sich als das letzte und konsequenteste Stadium in der wissenschaftlichen Lebensarbeit eines wahrhaft bedeutenden Denkers darstellt, zu überschauen. Nach den Mitteilungen Johnsons, der dem Freunde auch eine gedrängte, aber pietätsvolle Lebensskizze (Altpreußische Monatsschrift, herausgegeben von Reicke und Wichert, Band X, Heft 4) gewidmet hat, lautet der Titel des noch in seinem Besitze befindlichen Manuskriptes folgendermaßen: „Raum und Zeit, als die eine Substanz der zahllosen Attribute der Welt, oder ein räumliches Abbild von den Prinzipien der Dinge im Gegensatze zu Herbarts Philosophie des Unräumlichen. — Empiristische Umbildung des Spinozismus und Rückkehr zur Philosophie der Griechen. Gleichzeitig Darstellung der naturalistischen Weltanschauung Friedrich Ueberwegs."

Die Länge dieses Titels giebt gewissermaßen Zeugnis von den verschiedenen Umbildungen, welche die ursprünglich naturalistische Anschauung Czolbes erfahren hat, und welche verschiedenartige Einflüsse auf dieselbe eingewirkt haben, um dieses letzte Resultat als den Ab-

schluß seines Denkens hervorzubringen. Dieses veranlaßt uns, einen kurzen Blick auf den Lebensgang unseres Denkers zu werfen.

Heinrich Czolbe wurde in Katzke, einem Dorfe bei Danzig, am 30. Dezember 1819 geboren. Sein Vater war ein wohlhabender Gutsbesitzer und ließ ihm eine angemessene Erziehung zu teil werden. Er besuchte erst eine Privatschule bei Stargardt, dann das Gymnasium zu Danzig, später das zu Elbing, welches er 1840 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um sich an der Universität zu Breslau den akademischen Studien zu widmen. Hier hörte er drei Semester hindurch philosophische und naturwissenschaftliche Vorlesungen. Im Sommersemester 1842 ging er nach Heidelberg, um sich hier den medizinischen Studien zu widmen.

Aus dem inneren Leben des Jünglings um diese Zeit verdient der Hinweis, den Johnson in bezug auf den Besuch Czolbes bei dem geistesumnachteten Hölderlin in Tübingen macht, volle Beachtung. Das Schicksal des unglücklichen Dichters, das damals die allgemeine Teilnahme weckte, hatte auch ihn mit tiefer Trauer erfüllt. Er entschloß sich, auf einer Ferienreise nach dem nahen Tübingen zu wandern, um Hölderlin zu sehen, dessen herrliche Dichtungen*) er schon von früher her bewundert. Die Unterredung mit ihm, erzählt Johnson, ergriff ihn tief und hinterließ einen nachhaltigen Eindruck in dem Gemüte des Jünglings. Während der Wanderung in dem schönen Neckarthale gelobte er sich, nach Kräften mitzuwirken, daß das Ideal des Dichters sich verwirkliche, eine harmonischere Gestaltung des Lebens herbeigeführt werde und eine rosig heitere Naturreligion alle Wahngebilde eines düsteren Zelotismus verscheuche.

Nach beendeten Studien und bestandenem Staatsexamen (er hatte auf Grund einer lateinischen Dissertation „De principiis Physiologiae“ promoviert) ließ sich Czolbe in Elbing als Arzt nieder, später sehen wir ihn dann in Schwetz, dann in Prousk bei Elbing seinem ärztlichen Berufe obliegen. Im Jahre 1848 trat er indes als Militärarzt in die Armee und wurde zu den Dragonern nach Friedberg in der Neumark versetzt. Als Assistenzarzt machte er dann den badischen Feldzug mit. Nach seiner Rückkehr nach Friedberg widmete er sich ernsten wissenschaftlichen Studien, als deren Frucht sein erstes Hauptwerk, die oben genannte „Neue Darstellung des Sensualismus“

*) Hier ist offenbar der „Hyperion“, jene lyrisch-didaktische Dichtung Hölderlins gemeint, in welcher dieser den Schelling-Hegelschen Pantheismus poetisch umbildet und zu einem Natur, Geist und Geschichte mystisch verschmelzenden Weltbilde umgestaltet.

und zwar (was beachtenswert ist) in demselben Jahre (1855) wie Büchners „Kraft und Stoff" erschien. Im Jahre 1859 erfolgte seine Ernennung als Stabsarzt und seine Versetzung nach Spremberg in der Niederlausitz, und schon ein Jahr später (1860) geht er als Oberstabsarzt nach Königsberg i. P.

Erst hier ging für Czolbe, dem bis dahin in den kleinen Garnisonstädten jede wissenschaftliche Anregung fehlte, ein neues geistiges Leben an. Hier in der Universitätsstadt, die sich auch seit lange durch ein reges politisches Leben auszeichnete, knüpfte Czolbe, dem durch sein erstes Werk ein gewisser Ruf schon vorangegangen war, allerlei wissenschaftliche und litterarische Beziehungen an. Insbesondere war für philosophische Fragen sein Interesse lebhaft, dem er hier in der Vaterstadt Immanuel Kants ein volleres Genüge wie früher gewähren konnte, doch lebte er, nachdem er wegen anhaltenden körperlichen Leidens als Oberstabsarzt seinen Abschied erbeten und erhalten hatte, im ganzen ein stilles, zurückgezogenes Gelehrtenleben, nur mit wenigen Freunden in ununterbrochenem wissenschaftlichen Verkehr. Zu diesen Freunden gehörte nun in erster Linie Friedrich Ueberweg, der seit 1862 als außerordentlicher, seit 1868 als ordentlicher Professor der Philosophie an der Königsberger Universität fungierte.

Es ist schwer zu sagen, wer von den beiden Freunden von dem anderen die größere Förderung und tiefere Befruchtung erhielt. Soviel steht fest, daß der wechselseitige Einfluß auf einander ein ganz bedeutender war. Der eminente Logiker und philologisch geschulte Historiker der philosophischen Systeme verfehlte nicht, in dem wesentlich mathematisch und naturwissenschaftlich gebildeten Arzte, der ursprünglich aller spekulativen Philosophie aus dem Wege ging, ja ihr von seinem Standpunkte aus feindlich gegenüber stehen mußte, Geschmack an tiefern philosophischen Problemen und vor allem Respekt vor den großen Denkern der Vergangenheit anzuregen. Und in der That zeigt auch Czolbe in seinen späteren Werken eine fortwährende Bezugnahme auf andere Philosopheme, wie ja auch der ganze Charakter seiner Untersuchungen in denselben ein philosophischerer wird. Aber auch Czolbes Einfluß auf Ueberweg zeigte sich sehr bald in der wesentlich sinnesphysiologischen und naturphilosophischen Richtung, welche seine Untersuchungen im Gebiete der Erkenntnistheorie und Metaphysik vielfach nahmen. Bei aller gegenseitigen Anregung indes standen doch jeder der Freunde, die durch den Bildungs- und Entwickelungsgang sowohl als durch das Prinzip und den Ausgangspunkt ihrer Philosophie sich von einander schieden, selbständig einander

gegenüber. „Ueberweg", schreibt Czolbe, „versteht in meines Erachtens mysteriöser Weise unter Empfindung das Geistige im angeblich weitesten Sinne, indem er auch unorganische und organische Kräfte darunter subsumiert. . . . . Ich halte es zur befriedigenden Erklärung der prinzipiellen Vorgänge für entschieden notwendig, diese einheitliche Zusammenfassung zu zerreißen, das Geistige von der Materie und den organischen Formen in der Weise scharf zu trennen, daß nur ein Zusammenwirken dieser Dreiheit stattfinden kann. Ich habe mich Jahre hindurch mit Ueberweg über diesen Punkt gestritten: er ist bei seiner, ich bei meiner Überzeugung stehen geblieben, deren Verteidigung ja wesentlich Aufgabe meiner zweiten Schrift (Grenzen und Ursprung der Erkenntnis) war." Doch wie es scheint, hat Ueberweg, durch dessen ganzes arbeitsvolles Denkerleben und durch dessen ganze philosophische Entwickelung ein fortwährendes Suchen nach einem die Gegensätze des Idealismus und Realismus ausgleichenden Vermittelungsprinzip (Idealrealismus) sich hindurchzieht, zuletzt sich mehr der letzten Phase des Czolbeschen Philosophierens zugeneigt, als man früher glaubte. Auch hierüber dürfte die Veröffentlichung des Czolbeschen Nachlasses ein wünschenswertes Licht verbreiten.

So standen die beiden Freunde in ununterbrochenem persönlichem und geistigem Verkehr, bis der unerbittliche Tod am 9. Juni 1871 den jüngeren abberief. Seit Ueberwegs Dahinscheiden fühlte sich nun Czolbe gänzlich vereinsamt. Nach kaum zwei Jahren starb auch er: am 19. Februar 1873.

Czolbe hatte mit geringen Unterbrechungen die letzten zwei Dezennien seines Lebens, welche auch den Höhepunkt seiner wissenschaftlichen Leistungen bezeichnen, in Königsberg verlebt. Nur im Jahre 1868 hielt er sich einige Zeit in Leipzig auf, wo er geistige Beziehungen mit den hier lebenden Koryphäen der Wissenschaft anknüpfte. Aber selbst während des Leipziger Aufenthaltes wird die frühere mündliche Diskussion mit Ueberweg durch fleißige briefliche Korrespondenz ersetzt.

Wir haben diese kurze Charakteristik des Entwickelungsganges Czolbes mit einer Hervorhebung der Differenzpunkte zwischen dem Sensualismus des letzteren und dem Büchnerschen Materialismus begonnen und gefunden, wie Czolbe, dessen Ausgangspunkt ganz wie bei Moleschott, Vogt und Büchner der mechanische Atomismus und dessen ewige Geltung im Weltall gewesen, doch, indem er in dem Streben begriffen ist, die Konsequenzen des Materialismus zu ziehen und noch über ihn hinauszugehen, im Verlaufe seiner Entwickelung zu Resulta-

ten gelangt, die ihn fast der gewaltigen pantheistischen Konzeption Spinozas nahe bringen. Auch Friedrich Albert Lange, der Czolbe eine sachgemäße Würdigung zu teil werden läßt, hebt diesen Punkt hervor..... „Man konnte versuchen, den Begriff der Kraft durch Unterordnung unter den Stoffbegriff oder aber durch Versinnlichung der Kraft selbst unschädlich zu machen. Den ersteren Weg schlagen Moleschott und Büchner ein, den letzteren Czolbe. Dieser nimmt an, daß z. B. die mathematischen Verhältnisse der Lichtschwingungen nicht nur in unserem Bewußtsein die Einheit der Farbenempfindung hervorrufen, sondern daß sie auch außerhalb unseres Organismus eine substantielle Einheit bilden, welcher dieselbe Qualität zuzuschreiben ist, die in uns zum Bewußtsein kommt. Diese Auffassung verläßt aber nicht nur den strengen Atomismus, sondern sie führt auch in ihrer Konsequenz zu der pantheistischen Annahme einer Beseelung des ganzen Weltalls."

Wie weit Ludwig Noacks unbewiesene Behauptung stichhaltig ist, Czolbe hätte den in seinem letztgenannten Werke vertretenen naturalistisch-teleologischen Standpunkt den Schriften Friedrich Rohmers*) entlehnt, kann schwerlich entschieden werden.

*) Kritik des Gottesbegriffes (1656), Gott und seine Schöpfung (1857), der natürliche Weg des Menschen zu Gott (1858) u. s. w.

Die Ewigkeit der Weltordnung*).

Bevor ich die Widerlegung der oben erwähnten kritischen Einwendungen gegen die Annahme der Anfangslosigkeit der Welt versuche, will ich in betreff der positiven Kosmogonien nur bestimmt bemerken, daß die Ansicht der Theologen, die Welt sei durch ein persönliches Wesen geschaffen (Mosaische Schöpfungsgeschichte) für den hier festgehaltenen naturalistischen Standpunkt selbstverständlich nicht in Betracht kommen kann; ebensowenig aber die meines Erachtens durchaus nicht bessere Ansicht der Materialisten, daß zunächst die Weltkörper und darauf dann die Organismen allein durch die ursprünglichen, ganz planlosen physikalischen und chemischen Gesetze der Materie entstanden seien: weil dies nach dem Gesagten unbegreiflich ist und ein tieferes Denkbedürfnis stets zur Annahme undenkbarer mystischer Kräfte mit allen weiteren theologischen Konsequenzen nötigt.

Mich auf das berufend, was ich zur Widerlegung der Einwendungen der Astronomen und Geologen gegen die den direkten Gegensatz gegen jedwede Kosmogonie bildende Ansicht von der Ewigkeit der Weltordnung in meiner oben zitierten neuen Darstellung des Sensualismus in dem Kapitel „Widerlegung der Hypothese von der Entstehung der Welt" angeführt habe, was dagegen in Otto Volgers Schrift „Ende und Ewigkeit" (Frankfurt a. M. 1857) und in der durch nüchterne Klarheit und Unparteilichkeit sich auszeichnenden kurzen Darstellung der Geologie von Roßmäßler (Geschichte der Erde, 2. Auflage, Breslau 1863) gesagt worden ist, kann ich hier nur mit wesentlichsten Beziehungen der Astronomie und Geologie zur Überzeugung von der Anfangslosigkeit der zweckmäßig geordneten Welt kurz erörtern. Ich beginne mit den Beziehungen zur Astronomie.

Die elliptische Bewegung der Planeten um die Sonne ist bekanntlich zusammengesetzt aus der in ihrer Materie liegenden gegenseitigen Anziehung: der Zentripetalbewegung und der jedem einzelnen Planeten ursprünglich mitgeteilten, zur Hervorbringung seiner besondern Bahn

*) Aus: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis" (1865).

in bezug auf Geschwindigkeit und Richtung scharf bestimmten Tangentialbewegung. Letztere liegt keineswegs in der Materie, sondern in gewissem Sinne eine Kraft ohne Stoff, unabhängig von demselben und einem bestimmten Zwecke (d. h. der Hervorbringung einer besondern Bahn) entsprechend, wie die organische Form, widerlegt sie aufs schlagendste die Meinung des Materialismus, die Welt sei nur durch in der Materie liegende Kräfte entstanden und bestehe dadurch. Die fernere Zweckmäßigkeit in der Zusammenstellung und Bewegung der Gestirne in betreff der Erde und des Menschen tritt so vielfach hervor, daß die Versuche, die Entstehung des Sternenhimmels, der fast als untrennbares Individuum angesehen werden kann, als physikalische Notwendigkeit zu erklären, höchst illusorisch sind. Newton selbst hielt die von ihm entdeckte Gravitation für durchaus unzureichend dazu, und ist die Sache auch dadurch nicht klarer geworden, daß Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels eine Abstoßungs- oder Fliehkraft der Materie hinzufügte, oder Laplace Weltnebel annahm, in denen die Materie durch die Wärme auseinander gehalten, sich nach Entweichung derselben zu glühend flüssigen, an der Oberfläche erstarrenden Kugeln verdichtete. Ein Zufall kann aber die Entstehung des zweckmäßig organisierten Sternhimmels auch nicht sein, mithin bleibt, da ein Gott nicht annehmbar, nur die Annahme der Anfangslosigkeit oder Ewigkeit der Weltordnung.

Es ist aber weder eine Entstehung des Sternenhimmels klar begreiflich, noch giebt es in der Astronomie irgend welche Thatsache, die zur Annahme der Entstehung der Welt wirklich nötigt oder ein Beweis dafür ist. Der Lichtwechsel ferner Sterne und nebelhaft (mitunter in Ringformen) verschwimmender Sternsysteme ist nur durch ihre Bewegungen bedingt. Es ist ferner mathematisch nicht widerlegt, daß die durch die Vibrationen der Erdrinde bei Erdbeben — z. B. das deutlich wahrnehmbare Auf- und Abwogen granitner Berge ohne deren innere Zerreißung — bewiesene Elastizität derselben, wie sie ja auch dünne Flächen des so spröden Glases zeigen (erhöht vielleicht durch einen glühend flüssigen Kern) so groß ist, daß die Zentrifugalkraft sie überwinden und so der Erde eine abgeplattete Form geben kann. Deshalb kann die Abplattung mit ganz demselben Rechte, von der permanenten Elastizität (wie in der bekannten aus Blechstreifen bestehenden Centrifugalmaschine), als von einer früheren Weichheit abgeleitet werden.

Wie die seit Jahrtausenden gleiche Umdrehungsgeschwindigkeit, mithin das stets gleiche Volumen der Erde gegen ihre allmähliche Ab-

kühlung spricht, so scheint mir auch die Unveränderlichkeit des Sonnenkörpers darauf hinzudeuten, daß die ihn in einer gewissen Entfernung umgebende wärmende Lufthülle nicht im Sinne der vulkanistischen Kosmogonie durch das Brennen seiner Oberfläche entsteht, sondern in ewig unerschöpflicher Weise, wie schon Cartesius und Euler vermuteten (Eulers Physik. Briefe, S. 44 u. S. 49 bis 51), durch die Reibung der eigentümlich dichten und schnell rotierenden Sonnenatmosphäre an dem sie umgebenden, den Weltraum erfüllenden und Widerstand leistenden Äther oder sonstigen Stoffe. Dadurch könnte die Entstehungsstelle jedes Sonnenstrahls einem bekanntlich mit verschiedener Geschwindigkeit rotierenden Zylinder ähnlich sein und die äußere, am raschesten sich bewegende Hülle die nun nicht weiter rotierenden kürzesten violetten Wellen, der langsam sich bewegende Kern die längsten roten Wellen veranlassen. Daß Luft durch Zusammendrücken und Reibung Wärme und Licht entwickelt, ist eine bekannte Thatsache (pneumatisches Feuerzeug); wenn aber die Atmosphären der Planeten durch ihre Rotation keine Lichthüllen erhalten, kann dies an der Art ihrer Dichtigkeit und Bewegung liegen.

Der Widerstand des den Weltraum erfüllenden Äthers muß, da die Bewegungen der meisten Weltkörper thatsächlich nicht gehemmt werden, so gering sein, daß er durch die Cohäsion ihrer Bestandteile aufgehoben wird. Nur Kometen von sehr geringer Kohäsion (wie den Enke'schen) kann er aufhalten. Die Dichtigkeit der Kometen ist nämlich nach Mädler zwanzigtausendmal geringer, als die Dichtigkeit unserer Luft, mithin bei etwaigem Zusammenstoß mit der Erde ungefährlich. Ich kann einen Fehler in der Ansicht von der Aufhebung des Widerstandes des Äthers durch die Kohäsion der Weltkörper nicht finden, würde aber auch sonst überzeugt sein, daß ebenso wie die sogenannten Anziehungsstörungen in der Bahn der Planeten sich gegenseitig ausgleichen, dies auch bei jener Hemmungsstörung auf irgend eine Weise (vielleicht durch einen Zusammenhang mit jenen Anziehungsstörungen) der Fall ist. Hiernach ist auch die Meinung einiger widerlegt, daß durch den hemmenden Äther die Bahnen der Planeten allmählich so verengt würden, daß sie endlich auf die Sonne fallen müßten, sowie nach der obigen Theorie von der unerschöpflichen Entstehung der Sonnenstrahlen die Meinung von Helmholtz und v. Baumgartner, daß durch allmähliche Erschöpfung der Sonnenwärme die Welt einst zum Stillstande kommen, oder untergehen müsse. Ebenso willkürlich erscheint die Annahme, daß die einigen 40 Planetoiden zwischen Mars und Jupiter Trümmer eines Planeten seien und die Erde etwa sich ab-

kühlend und zusammenziehend durch Verstopfung der Vulkane und dadurch bedingte Explosion des glühend flüssigen Inneren ebenso zertrümmert werden könnte, sowie die Annahme, daß die größte Menge der als Planeten um die Sonne kreisenden Meteorsteine dieser zufallen müßte, welche sich hiernach allmählich vergrößern und die gewöhnliche Weltordnung endlich durch das Übermaß der Anziehungskraft werde zerstören müssen.

Nichts nötigt zur Annahme einer Entstehung oder eines dereinstigen Unterganges des Sternhimmels, dessen durch die kopernikanische Astronomie erwiesene Unendlichkeit ihren definitiven Abschluß erst in der Anerkennung seiner Ewigkeit findet: zwei Begriffe, die, wie die Theologen sie bei ihrem Gotte zusammenfassen, so auch hier zusammen gehören, um das Weltgebäude in wahrhaft erhabenem (göttlichem) Lichte erscheinen zu lassen. — —

Von den Berührungspunkten der Kosmogonie und Geologie sind hier vorzugsweise folgende vier Haupteinwendungen gegen die Annahme der Ewigkeit der Weltordnung ins Auge zu fassen. Man schließt nämlich aus der positiven Thatsache, daß viele Veränderungen in einzelnen Teilen der Erdrinde nur durch Annahme eines glühend flüssigen Innern erklärlich scheinen, daß die ganze Erdrinde einst glühend flüssig war, wobei natürlich Organismen nicht hätten bestehen können. Nach Widerlegung dieser Einwendungen werde ich im Gegensatze zu Darwins Theorie beweisen, daß die unzweifelhafte, thatsächliche Entwickelung in der körperlichen und geistigen Welt sich sehr wohl mit ihrer Ewigkeit vereinigt, es nur ein unbegründetes Vorurteil ist, daß Ewigkeit und Entwickelung zum Ideale der Vollkommenheit sich ausschließen. Dann folgert man aus der negativen Thatsache, daß die heutigen Organismen, namentlich der Mensch, in den bisher untersuchten tieferen Sedimenten nicht zu finden sind —, daß sie in allen tieferen Sedimenten fehlen, überhaupt nie darin existiert haben. Hiernach müßten die Organismen einmal allmählich entstanden sein und könnten nicht ewig existirt haben. Nachdem ich die Unsicherheit dieser Folgerungen und die Möglichkeit des Andersseins erwiesen haben werde, wird viertens das Vorurteil zu widerlegen sein, daß doch alles, mithin auch die Welt, eine Ursache haben müsse und daß die Ewigkeit der Weltordnung unbegreiflich sei.

a. Die ganze Erdrinde war nie gleichzeitig glühend flüssig.

Wenn außer der überall stattfindenden Zunahme der Erdwärme nach ihrem Innern viele lokale Thatsachen: die Vulkane und heißen Quellen, gewisse früher entschieden hohen Hitzegraden ausgesetzte Ge-

steine der Erdrinde, Hebungen und Senkungen von Ländern, sowie viele Erdbeben — auch auf ein glühend flüssiges Innere der Erde mit Wahrscheinlichkeit schließen lassen, so folgt daraus natürlich noch gar nicht, daß einstmals die ganze Erdrinde glühend flüssig war. Zu dieser Hypothese kam man nur durch die Wahrnehmung, daß die früher hohen Hitzegraden ausgesetzten Gesteine zum Teil so ungemein ausgedehnt, und die stattgefundenen Hebungen und Senkungen des Bodens zum Teil so sehr bedeutend sind. Man glaubte daraus schließen zu müssen, daß die innere Erdwärme früher unvergleichlich größer war, als jetzt und deshalb auch die ganze Erdrinde in geschmolzenem Zustande. Diese Ansicht ist indes im Laufe der letzten Dezennien durch Lyells Nachweise, nach welchen die vorliegenden, ausgedehnten und gewaltigen Resultate der Wärme in der Erdrinde nicht durch abnorm hohe Wärmegrade, sondern durch Summierung der auch heute stattfindenden Effekte der inneren Erdwärme im Laufe sehr großer Zeiträume entstanden, wohl vollständig widerlegt worden. Nach ihm müssen die Naturkräfte nicht nur ihrer Qualität, sondern auch ihrer Intensität nach wesentlich stets als dieselben angesehen werden, und wie man überhaupt das Unbekannte nur durch das Bekannte erklären kann, so dürfen die Rätsel der Geologie nur durch die gegenwärtigen Vorgänge in der Natur gelöst werden.

Da bei dem Verbrennen oder Glühen Verbindung eines Körpers mit Sauerstoff stattfindet, mithin das glühende Erdinnere von Sauerstoff durchdrungen sein muß, kann dies auch die von der Atmosphäre umgebene poröse Erdrinde sein und der abnehmende Sauerstoff des Erdinnern durch die Atmosphäre (ähnlich der von Pettenkofer erwiesenen Ventilation durch starke Mauerwände) ergänzt werden. Der dieser entzogene Sauerstoff aber wird durch die Entbindung dieses Stoffes an der Oberfläche namentlich durch die Pflanzendecke wiederhergestellt. Während nun das glühende Erdinnere sich lokal: teils durch die Vulkane abkühlt, teils durch Erstarrung der plutonischen Massen (namentlich der Granite), welche die Sedimente durchbrechend und überlagernd Gebirge bilden, treten eben hierdurch die Sedimente dem glühenden Erdinnern an einzelnen Stellen immer näher, so daß zunächst ihre Petrefakten zerstört werden (im Gneiß und Schiefer) und sie dann, in den glühend flüssigen Kern hinabgedrückt, Nahrung oder Brennmaterial für das ewige Feuer bilden. Ein solches Brennmaterial ist neben dem Sauerstoff offenbar notwendig Während aus den plutonischen Gebirgen durch die ins Meer herabströmenden Flüsse Sedimente entstehen, entstehen in demselben Maße in der geschilderten Weise aus

den Sedimenten vulkanische und plutonische Gebilde, und findet so ein Kreislauf und Gleichgewicht in der ewig bewegten Erde statt. Das Erdinnere kühlt sich fortdauernd ab, die Erdrinde schmilzt auch fortdauernd: beides geschieht aber nur lokal und meist unbemerkbar. Der gelinden Wärme der Erdoberfläche hält endlich die Sonnenwärme das Gleichgewicht.

Der früher so extreme Vulkanismus L. v. Buchs und A. v. Humbolds ist aber außer durch Lyells Nachweis der langen Perioden zweitens durch die in neuester Zeit namentlich durch Haidinger, Blum, Bischoff und Otto Volger vertretene chemisch-physikalische Richtung der Geologie, nach welcher viele Gesteine, die früher als Effekte der höchsten Hitzegrade oder als erstarrte Schmelzmassen galten, durch andere physikalische und chemische Vorgänge, vorzugsweise Infiltration von Wasser oder wässerigen Lösungen und dadurch bedingte chemische Verbindungen und Krystallisation entstanden sind und fortdauernd entstehen (z. B. manche Granite und verwandte Gesteine) — auf das richtige Maß zurückgeführt worden. Die beständigste und verbreitetste Schicht der Erdrinde: die krystallinischen Urformationen Gneiß und Schiefer, durch welche von unten her teils die alten und neuen plutonischen Massen, z. B. die Granite, teils die vulkanischen emporsteigen, und auf welche von oben her aus den darüber wogenden Meeren sich die Sedimente ablagern, welche mithin die Mitte zwischen beiden Gegensätzen bilden, sind nicht eine Erstarrungskruste; ihre ganze Beschaffenheit widerspricht dieser Annahme. Sie sind eine teils durch die Hitze des Erdinnern, teils durch jene wässerigen Infiltrationen umgewandelte Neubildung, wobei die Versteinerungen zerstört wurden, wie alle Formationen im Laufe der Zeit in sich umgewandelt werden. Die unleugbar vorhandenen jungen, d. h. im Alter manchen Sedimentbildungen nachstehenden Gneiße, die gleichwohl allen Merkmalen nach mit den Urgneißen vollkommen übereinstimmen, sind die bündigsten Beweise der Auffassung der Urformation als metamorphosierter Gesteine. Gneiß, Glimmerschiefer, Thonschiefer und hypogener Kalkstein (z. B. der von Carrara) sind nach Lyell ohne irgendwelche Spuren organischer Körper zum teil unzweifelhaft entstanden, nachdem schon lange Zeit hindurch verschiedene Pflanzen- und Tiergeschlechter nach einander erschienen und wieder verschwunden waren; sie sind ohne Zweifel noch jetzt täglich in der Bildung begriffen.

Es ist das besondere Verdienst Volgers, außerdem auf einen fortwährenden großartigen, meist durch Wasser vermittelten, mit Kristallbildung verbundenen Stoffumsatz in sämtlichen Schichten der Erdrinde,

ähnlich dem Stoffwechsel in den Organismen, aufmerksam gemacht zu haben. Ein frappantes Beispiel dafür sind solche Kristalle, deren Stoff mit Erhaltung der Form eine Umwandlung erlitten hat (die Pseudomorphosen), was durch sehr langsame, verdrängende Einwirkung verdünnter Lösungen erklärlich ist und sich dahin ausdehnt, daß darunter überhaupt der Ersatz gewisser mineralischer Stoffe mittels anderer an derselben Stelle zu verstehen ist. Es ist eben ein weit verbreitetes Gesetz, daß gewisse, ursprünglich abgelagerte Stoffe nach und nach durch den Einfluß der Sickerwässer vollständig ersetzt und an ihre Stelle andere Stoffe abgesetzt werden, wonach Volger z. B. die Umwandlung des Kalkes in Granit sehr einfach erklärt, und wie ursprüngliche Thon- und Schieferlager sich durchaus ohne Einwirkung des Feuers nur durch wässerige Infiltration in Glimmerschiefer und Talkschiefer umgewandelt haben. Experimente über die Wirkung des erhitzten Wassers haben den durch Mineralquellen in der Erde stattfindenden Stoffwechsel und die dadurch bedingte Methamorphose der Gesteine wesentlich erklärt. Aus dem Stoffwechsel des Steinreiches treten die Grundstoffe ein in den Stoffwechsel der Pflanzen und Tiere, durch welchen sie wieder dem Stoffwechsel des Steinreiches zurückgegeben werden.

Ähnlich der Felsen sprengenden Kraft der Baumwurzeln, der Eiskristalle und den hierdurch bedingten Streckungen des Gletschereises sollen durch jenen Stoffwechsel und die bei der Kristallisation stattfindende ausdehnende Molekularkraft Streckung oder Flächenausdehnung der Erdschichten und durch den dabei stattfindenden seitlichen Druck wieder allmähliche Faltung derselben, oder andere, zuweilen plötzlichere Gebirgserhebungen (Bildung von Bergen und Thälern, Aufrichtung und Zerreißen von Schichten) bedingt sein. Karl Vogt vergleicht diesen unzweifelhaften und höchst wichtigen Nachweis von der gewaltigen Macht des unsichtbar Kleinen mit dem Nachweise Ehrenbergs, daß nicht die großen Organismen, sondern die unendlich kleinen mikroskopischen Lebensformen die ausgedehntesten Erdschichten gebildet haben. Durch Auswaschungen unterer Schichten sollen im Gegensatze zu jenen Erhebungen Senkungen und Einstürze erfolgen.

Es scheint nun zwar diese mehr neptunische Richtung der Geologie von manchen, z. B. O. Volger, der ein glühend flüssiges Erdinnere gänzlich leugnet, die Zunahme der Erdwärme nach ihrem Innern auf Verdichtungen der Stoffe durch die zunehmende Höhe der Überlagerungen, auf die Bewegungen und den Stoffumsatz in dem Schichtenbau der Erde zurückführt und außer der schon oben erwähn-

ten Ansicht von der Gebirgserhebung durch die ausdehnende Kraft der in der Erdrinde stattfindenden Kristallbildung den meisten Erdbeben andere als vulkanische Kräfte: ausnahmsweise Plötzlichkeit jener Gebirgserhebung und namentlich Auswaschungen durch die Kraft der unterirdischen kohlensäurehaltigen Wasserläufe und Zusammensinken dieser unterwaschenen Felsschicht — supponiert, ebenso übertrieben zu werden, wie früher der Vulkanismus. Dennoch bin ich überzeugt, daß durch weitere Entwickelung und Vereinigung des Lyellschen Prinzips der Unveränderlichkeit der Naturkräfte (der Erklärung der vergangenen Umgestaltungen der Erdrinde durch lange dauernde gegenwärtige) und jener mehr neptunischen und chemisch-physikalischen Grundsätze der heutigen Geologie die Hypothese des alten Vulkanismus von einem glühend flüssigen Zustande der ganzen Erde sich nur als phantastische Übertreibung herausstellen und immer mehr sich die Überzeugung geltend machen wird, daß trotz des in gewissem Maße wahrscheinlich bestehenden Zentralfeuers die Erdrinde zu allen Zeiten im wesentlichen die heutige Beschaffenheit, d. h. die Fähigkeit hatte, Organismen zu tragen. Es ist eben nicht einzusehen, weshalb sich dies nicht ganz gut mit der Annahme eines glühend flüssigen Erdinnern, dessen Maß ebenso dasselbe ist und war, wie das quantitative Verhältnis des Landes und Wassers, vereinigen und sich nicht so gewissermaßen die alte Vierzahl der Elemente: Feuer, Wasser, Luft und Erde geologisch realisieren sollte.

Wenn ich die Leugnung des Zentralfeuers durch Volger (ganz abgesehen von seiner Auffassung der Weltkörper als Hohlkugeln und seinem Eingehen auf die seiner geologischen Grundanschauung schroff widersprechende, früher erwähnte Kantische Kosmogonie) hiernach auch für eine nicht notwendige, vielmehr der guten Sache schädliche Übertreibung halte, so kann ich dagegen nur mit voller Überzeugung auf die einzelnen Thatsachen hinweisen, die er nur kürzlich wieder (Stettiner Naturforscherversammlung von 1863) für die wesentlich gleiche Beschaffenheit der Erdrinde zu allen Zeiten angeführt hat. Dies ist es, auf dessen Nachweis es bei der Verteidigung der Ewigkeit der Welt auch allein ankommt. Im allgemeinen will ich darüber nur folgendes bemerken.

Daß aus einer großen Wasserfläche zuerst Inseln, dann Sümpfe und Festländer entstanden seien, ist deshalb entschiedener Irrtum, weil die Sedimentformationen keineswegs konzentrische Schalen der Erdrinde, sondern ebenso auf gewisse Strecken derselben beschränkt sind, als die eruptiven Formationen. Daß zur Bildungszeit der Übergangsgebirge

eine sehr bestimmte und zeitweilig dauernde Verteilung zwischen Meer und trockenem Lande bestand, wird dadurch bewiesen, daß man auf weiten Gebieten jetzt diese Übergangsablagerungen nicht findet, sondern unmittelbar auf den Urformationen den Versteinerungen zufolge Schichten jüngerer Bildung, deren Bildungsräume demnach damals trockenes Land gewesen sein müssen. Gleicherweise sprechen hierfür die Überreste von Landpflanzen in den Gesteinen der Übergangsformationen. Überall, wo jetzt Wasser ist, war früher Land, und umgekehrt. Das Quantum des Wassers auf der Erde, war im allgemeinen immer dasselbe. Alles Land ist unter Wasser gewesen, aber nicht alles zu gleicher Zeit, wie alle unterhalb der Sedimente entstandenen Gesteine wahrscheinlich in geschmolzenem Zustande, aber zu verschiedenen Zeiten. Durch die verschiedene Verteilung von Wasser und Festland aber ist der Wechsel des Klimas auf der Erde, so daß z. B. zu Zeiten die größte Wärme und Luftfeuchtigkeit stattfand und teils Üppigkeit, teils Ähnlichkeit in der Verbreitung der Pflanzen- und Tierwelt bewirkte, erklärlich.

Es giebt eine Geschichte der Erde, d. h. die bekannte Reihenfolge ihrer heute wahrnehmbaren Veränderungen und des Ausgestorbenseins eines Teiles ihrer Organismen. Wie in der sonst anfangslosen Völkergeschichte (abgesehen von der Sage) die ersten bekannten historischen Thatsachen einen relativen Anfang bilden, so in der Erdgeschichte der Urformationen: Gneiß und Schiefer. Da dieselben aber, wie oben bemerkt, als metamorphosierte Neubildungen anzusehen, die vor ihnen gewesenen Urformationen aber wahrscheinlich wieder wirkliche Neubildungen geworden sind, so folgt aus der unzweifelhaften Erdgeschichte offenbar in keiner Weise eine Erdentstehung. Schon Lyell hatte sehr entschieden den wesentlichen Unterschied zwischen Erdgeschichte und Kosmogonie als der bloßen Myte betont, und tritt dieser Unterschied in der oben erwähnten kurzen und schönen Darstellung von Roßmäßler überraschend hervor, einer Schrift, die sich eben durch das motivierte Abweisen der Kosmogonie von allen anderen derartigen Darstellungen unterscheidet.

b. Die Annahme der Anfangslosigkeit der Welt steht mit dem thatsächlichen Untergange organischer Arten und der thatsächlichen Entwickelung der gesamten Organisation vom Schlechteren zum Besseren, namentlich mit dem geistigen Fortschritt der Menschen — nicht im Widerspruch.

Unter organischer Art (species) versteht man zunächst eine Gruppe ähnlicher Organismen, in denen gewisse wesentliche Merkmale, die man

unveränderlich in allen Fällen wiederfindet, gemeinsam, oder die durch diese Merkmale verwandt sind. Wesentlich nennt man solche Merkmale, die zur Erhaltung eines zusammengesetzten Ganzen, bei tierischen Organismen zur Erreichung des Lebenszweckes: des möglichsten Glückes am notwendigsten sind. Während dann Cuvier, Owen, namentlich Agassiz ganz im Sinne der bisher verteidigten Ewigkeit der Weltordnung die Arten der Organismen nicht für bloße Erfindungen des menschlichen Verstandes zur besseren Übersicht, sondern für natürlich oder objektiv, während sie die Beharrlichkeit der Art innerhalb eines gewissen unbestimmten, mehr oder weniger ausgedehnten Variationskreises, der die Spielarten oder Varietäten, sowie die daraus entstandenen Rassen umfaßt — für ein Fundamentalgesetz der organischen Naturlehre, während sie es endlich weder für denkbar, noch für erfahrungsgemäß halten, daß aus den einförmigen Gesetzen der Materie oder den notwendigen Wirkungen physikalischer Kräfte die so ungemein zweckmäßigen Organismen entstehen (generatio spontanea): bildet Darwin einen schroffen Gegensatz dazu. Er behauptet bekanntlich, daß die zahllosen jetzigen und petrefizierten zwar ähnlichen, aber durch bestimmte, wesentliche Merkmale in gewissem Maße gesondert, begrenzt (nicht in einander übergehend) scheinenden Arten der Organismen nicht ursprünglich und stabil so nebeneinander bestanden haben, wie jene bedeutenden Naturforscher annehmen: sondern daß sie aus wenigen ursprünglichen Grundarten, oder vielleicht einer einzigen zunächst teils durch geschlechtliche Mischung, teils durch allmähliche mittels Veränderung der äußeren natürlichen Umstände oder Lebensbedingungen und der Thätigkeiten des Organismus selbst bewirkte Veränderung und Vererbung dieser letzteren entstanden seien.

Indem ich vorausbemerke, daß ich die wesentlichsten sogenannten Menschenrassen für verschiedene Arten einer Gattung (genus) halte (die natürlich in der menschlichen Gesellschaft im allgemeinen gleichberechtigt, wenn auch vielleicht nicht gleichbefähigt sind), ebenso unter den Tieren, zum Beispiel die wesentlichsten sogenannten Hunderassen für Arten einer Gattung, und daß ich unter Rassen der Erfahrung nach durch Vererbung konstant gewordene Spielarten verstehe, — ist gegen Darwin zunächst einzuwenden, daß, wenn auch nach den neueren von C. Vogt (Vorlesungen über den Menschen. 1863) zusammengestellten Erfahrungen fruchtbare Mischung verschiedener einander nicht zu ferne stehender Arten besteht (da ich verschiedenene Menschenarten annehme, ist dies für mich selbstverständlich), wenn auch die dadurch bedingten Bastarde oft genug konstante, fruchtt-

bare Mischrassen erzeugen: doch die einander ferner stehenden Arten sich nicht fruchtbar mischen, höchstens unfruchtbare oder durch Mischung mit den Stammeltern allmählich verschwindende Bastarde erzeugen. Diese Eigenschaft der nicht verwandten Arten teilen nach C. Vogt auch viele der entstandenen, einander etwas ferne stehenden Mischrassen. Nur Gleich und Gleich gesellt sich gern. Eine gewisse, wenn auch keineswegs absolute Erhaltung der Arten ist dadurch hinreichend gesichert.

Mehr noch als die Veränderung der Arten durch ihre geschlechtliche Mischung ist auch ihre Veränderung durch Klima, Nahrung und dergl. ganz unwesentlich, niemals tiefgreifend, indem sie sich auf Farbe, äußere Bedeckungen, Größe und Gewicht erstreckt: ebenso die Vererbung solcher Veränderungen. Alle diese Gründe für die Entwickelungshypothese Darwins stellen sich als Übertreibungen heraus. Daß dadurch zahllose Spielarten, und wenn diese durch Fortdauer der Vererbung konstant werden: Rassen entstehen, oder sich enkwickeln, ist unbedingt anzuerkennen. Daß die Entwickelung weiter geht oder daß neue Arten entstehen, ist durch die von Darwin angeführten Thatsachen, wie zahlreich dieselben auch sind, meines Erachtens nicht bewiesen.

Daß man nach Vogt Rassen annehme, wo man den gemeinschaftlichen Ursprung kennt oder zu kennen glaubt, Arten, wo sich derselbe in die Nacht der Zeiten verliert: diese nur historische Unterscheidung halte ich nicht für richtig. Art, Spielart, Rasse sind nicht bloß für geradeweis verschiedene Ausdrücke, Rassen und Arten sind nicht für identische Begriffe zu halten, wenn ihr Unterschied auch nur darin bestehen mag, daß letztere: die Arten primitiv und fundamental, nach Linné der Eckstein sind, auf dem das ganze Gebäude der systematischen Naturgeschichte ruht. Die Arten möchte ich mit den idealen Bewegungen der Sterne vergleichen, die Spielarten und Rassen mit den Störungen jener Bewegungen, wie ja alle Naturgesetze in einem gewissen Spielraume schwanken. Aus dem Schwanken in Spielarten und Rassen aber auf den gänzlichen Mangel ursprünglicher bestimmter Arten zu schließen, kommt mir ebenso vor, als wenn man wegen der Störungen der Kepplerschen Gesetze dieselben überhaupt leugnen wollte. Es mag unausführbar sein, die ursprünglichen Arten von den entstandenen Rassen anders zu unterscheiden, als daß man die Entstehung der letzteren unmittelbar wahrgenommen hat: daraus folgt aber nicht, daß jener Unterschied nicht faktisch bestehe. Übrigens nimmt ja auch Darwin Grundarten an, sie von den anderen wesentlich unterscheidend: nur daß er die Zahl der Grundarten für ein Minimum, wir für höchst überwiegend halten.

Es ist nun ferner Thatsache, daß die lebenden Organismen nicht nur gegen die feindlich auf sie eindringende Außenwelt mit ihren unorganischen Elementen sich oft mühsam zu erhalten, sondern mehr noch gegen andere lebende Wesen um ihr Dasein zu kämpfen haben. Diejenigen Individuen, die mehr Kraft und Fähigkeiten als andere besitzen, oder durch ihre sonstige Beschaffenheit in glücklicherer Lage sind (indem sie z. B. durch gleiche Färbung mit ihrer Umgebung den Blicken ihrer Verfolger entgehen), werden auch besser bestehen, und die schwächeren und weniger glücklichen müssen aussterben, wonach die ersteren Platz haben, sich mehr auszubreiten. Wie die Schwäche der Embryonen im Verhältnis zu den fertigen Organismen zum Teil darauf beruht, daß die Organe in jenen noch wenig geschieden sind und erst nach der allmählichen Scheidung jedes Organ nach dem Prinzipe der Teilung der Arbeit sich stärker entwickelt und wirkungsfähiger wird, so scheint die Schwäche der ausgestorbenen urweltlichen Tiere zum Teil darauf zu beruhen, daß sie vorzugsweise den Embryonen der Jetztzeit ähnlich, wie Agassiz namentlich für die älteren fossilen Fische erwiesen hat, oder überhaupt unentschiedene Mischnaturen waren (das Labyrinthodon z. B. nach Burmeister ein Gemisch von Eidechse, Krokodil, Schildkröte, Frosch, selbst Fisch), während bei den jetzigen Gruppen der Organismen gewisse Eigentümlichkeiten in jeder streng geschieden sind, z. B. in den Wiederkäuern und Pachydermen.

Man kann nach den verschiedenen Grundsätzen in den Organismen eine gewisse Stufenordnung der Vollkommenheit erkennen. Die Tiere stellen wir ihres Geistes wegen über die Pflanzen, bei beiden entscheidet ferner die zweckmäßigere Einrichtung und schönere Form über den Grad der Vollkommenheit. Mit einem Worte entscheidet darüber die biologische Gesamtleistung. Diese Stufenordnung entspricht indes keineswegs den Arten und Klassen, in welche die Organismen zerfallen (ihrer Einteilung), indem der höchste Vogel weit über dem untersten Säugetiere steht, der niedrigste Fisch weniger bedeuten mag, als das höchste Insekt. Wie Familien verschiedener Nationen einander ebenbürtig zur Seite stehen, könnte es auch wohl mit den Vollkommenheitsgraden verschiedener Tierfamilien sein. In dieser Stufenordnung liegt keine zeitliche, allmähliche Entwickelung, ebensowenig darin, daß niedere Organismen mitunter den Entwickelungsstadien höherer ähnlich sind. Denn weder sind sie ihnen gleich, noch entstehen sie durch Stehenbleiben einer früheren Entwickelungsstufe. Die alte Fabel, daß die Embryonen der höchsten Formen, wie des Menschen, in ihren Entwickelungsstufen alle niederen Tiere durchlaufen, ist eben nur eine

maßlose Übertreibung jener obigen, die Embryonen betreffenden geringen Wahrheit.

Darwin, der die vorhin erwähnte Thatsache der Überwindung des Schwächeren durch das Stärkere Kampf ums Dasein nennt, will damit eine Entwickelung der Arten der Organismen beweisen und nennt jene Thatsache deshalb auch natürliche Züchtung oder Auswahl. Mir scheint dies aber ein Fehlschluß und daraus einzig und allein die Wahrscheinlichkeit zu folgen, daß von den ältesten ausgestorbenen Organismen in den tiefsten Sedimenten bis zu den heutigen in bezug auf Kraft und sonstige Tüchtigkeit eine gewisse Entwickelungsreihe oder Abstufung stattfinden wird. In dem Schwinden der schlechteren (den Natureinflüssen weniger Widerstand leistenden) Arten, zu denen namentlich die Wasserorganismen gehören, und der quantitativen Vermehrung der kräftigeren liegt eben die Entwickelung der organischen Welt. Daß außerdem durch die Anstrengung im Kampfe ums Dasein und Vererbung der dadurch bedingten Kraft manche Arten immer kräftiger werden, ist selbstverständlich keine wesentliche Formveränderung derselben, gehört unter die schon oben erwähnten, allerdings nicht abzuleugnenden, aber von Darwin entschieden übertriebenen unwesentlichen Veränderungen der Arten. Beides vereinigt sich ebenso mit der Annahme der Stabilität der Arten, als zweitens eine etwaige Stufenreihe der Petrefakten, welche durch das Gebundensein bestimmter lebender Organismen an verschiedene Niveaus oder Zonen über und unter dem Meeresspiegel entstehen kann. Daß man drittens in den Sedimenten überhaupt weniger hoch organisierte Wesen findet, kommt daher, daß das Wasser-Element vorzugsweise niedrigere Organismen bedingt.

Eine andere Entwickelung in der Reihe der Petrefakten, als diese dreifache — ist, worauf auch O. Volger entschieden hinweist, nicht wahrzunehmen. Schon in den ältesten, bestimmte Versteinerungen enthaltenden Sedimenten: dem Übergangsgebirge findet man nicht nur einfache, sondern auch die kompliziertesten, entwickelsten Organismen: baumartige Gewächse nach Art der Steinkohlenpflanzen und Wirbeltiere (den Haien ähnliche Fische und eine Eidechse). Die vier typischen Hauptgruppen der Tiere: Strahltiere, Weichtiere, Gliedertiere und Wirbeltiere, kommen nach Agassiz in allen Gebirgsformationen vor, in den ältesten, wie in den jüngsten; derselbe Plan, welcher sich in der Tierwelt der Gegenwart zeigt, kommt schon in den Formen der ältesten Fauna des Erdballes vor. Daß bisher erst in den späteren Perioden Spuren von Vögeln, dann Säugetiere und zuletzt der Mensch gefunden wurden,

beweist noch in keiner Weise einen Entwickelungsgang in diesen Organismen. Auch fragt man mit Recht, wo denn alle die Übergangsformen von Pflanzen und Tieren geblieben sind, die nach Darwins Hypothese doch zeitweise vorhanden gewesen sein müssen, während wir in den verschiedenen geologischen Perioden größtenteils nur ganz verschiedene, selbst sehr weit von einander getrennte Pflanzen- und Tierformen kennen lernen. Die fischartigen Eidechsen und andere untergegangene Organismen, von den heutigen die Fledermäuse, die Walfische u. a., reichen als solche Übergangsformen keineswegs aus. Bei Gleichheit der Naturgesetze, mithin der steten Fortdauer der vorgeblichen organischen Entwickelung aus einfachsten Formen sucht man vergebens nach den Zwischenformen zwischen der niederen Meeresalge und dem majestätischen Eichbaum, die in einer unverkennbaren Reihenfolge dasein müßten, wenn es wahr wäre, daß der Eichbaum, wie die Palme und alle sonstigen Bäume des Waldes, aus der einfachen Alge sich entwickelt hätten.

Daß alle Sprachen von Schallnachahmungen und Bedeutungslauten, den einfachsten Lautbildern für Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe, die in jeder Beziehung, d. h. als jede grammatische Form fungieren konnten — ihren Ausgang genommen haben, wie eben wieder Schleicher (die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft. Weimar 1863. S. 22) im Interesse der Darwinschen Hypothese behauptet, ist nur die alte, auf Übertreibung beruhende, in Wahrheit nicht entwickelungsfähige Illusion. Daß es aber für jeden vorurteilsfreien Beobachter unmöglich sei, eine Abstammung aller Sprachen von einer einzigen Ursprache (von der z. B. Indogermanisch, Chinesisch, Semitisch und Hottentottisch abstammte) vorauszusetzen, giebt Schleicher selbst entschieden zu. Die hiernach ewigen Ursprachen der Menschen möchte ich mit der früher erörterten Tangentialbewegung der Planeten vergleichen, die nicht allein aus der materiellen Beschaffenheit des Planeten folgt, sondern außerdem eine ursprüngliche mitgeteilte Bewegung (eine Kraft ohne Stoff) fordert. Ganz ebensowenig kann nämlich meines Erachtens die Sprache allein aus der Organisation des Menschen entstehen, sondern fordert außerdem eine vorher dagewesene Sprache zur Erlernung (Nachahmung). Von den zahlreichen Ursprachen sind dann viele schwächere nach dem Gesetze des Kampfes ums Dasein untergegangen, worauf die kräftigeren sich mehr ausbreiteten, auch durch Mischung und Entwickelung des sprachbildenden menschlichen Geistes neue entstanden. —

Obwohl unzweifelhaft eine Menge organischer Formen von anderen

abgeleitet werden können, so ist nach der ganzen bisherigen Auseinandersetzung doch Darwins nur durch das Vorurteil einer Kosmogonie entstandene Entwickelungsansicht als illusorisch anzusehen. Abgesehen von derselben fragt sich nun, ob mit dem unzweifelhaften Untergange organischer Arten und der oben geschilderten thatsächlichen Entwickelung der Organismen vom Schwächeren zum Stärkeren im Laufe der Zeiten, namentlich aber dem handgreiflichen und gewaltigen geistigen Fortschritt der Menschen, inclusive dem ihrer Sprachen —, ob mit diesen Thatsachen die Annahme der Anfangslosigkeit der Organismen im Widerspruch steht, wie mir in betreff des Unterganges der Organismen O. Volger „Erde und Ewigkeit" vorwirft, was er auch in seiner Rede in Stettin 1863 wiederholt hat („Wenn die Organismen keinen Anfang hätten, würden sie auch kein Ende haben können, und doch sehen wir, daß Arten aussterben"). Andere äußerten ebendaselbst, daß Ewigkeit und Entwickelung sich widersprächen, z. B. neben Virchow Prof. Häckel: „Die Perspektive des beständigen Kreislaufes widerspreche ebenso dem Leben, wie sie für dasselbe trostlos sei. Man könne es nicht leugnen, daß die Geschichte der Menschheit nur eine Fortsetzung der Geschichte der Erde sei. Hier wie überall herrscht kein Kreislauf, sondern Fortschritt."

Der Schein des Widerspruches zwischen dem thatsächlichen Untergange schwächerer organischer Arten und der thatsächlichen Entwickelung der Organisation im Ganzen mit der Annahme einer anfangslosen Welt entsteht offenbar aus der irrtümlichen Meinung, daß in diesem Falle der Untergang des Schlechten und die Entwickelung des Guten schon seit einer unendlichen Ewigkeit hätten stattfinden müssen, wir mithin das Ziel der Entwickelung: eine vollkommene Welt längst erreicht haben müßten, was selbstverständlich nicht der Fall ist. Auch unter den Philosophen herrscht das alte Vorurteil, daß durch den Begriff der Entwickelung der Begriff der Entstehung bedingt sei. Bei dem Ewigen dagegen müsse entweder zugleich das Ziel, die Vollendung gegeben oder erreicht sein, oder es werde gar kein Ziel oder Zweck erreicht. Was ewig sei, könne kein bestimmtes Ziel allmählich erreichen, da es hier keinen Ausgangspunkt der Entwickelung des Guten geben könne.

Dagegen ist ganz einfach zu sagen, daß in der ewigen Welt fortdauernd sehr verschiedenartige Veränderungen stattfinden, von denen ganz bestimmte, erst zu einer bestimmten Zeit eingetretene als Ausgangspunkt der zweckmäßigen Entwickelung und des Unterganges des Schwächeren oder Schlechteren gedacht werden können, während vorher

die anfangslose Urwelt, wenn man den Menschen darin auch eine gewisse Kultur, zu der auch die oben erwähnten Ursprachen gehören, zuschreiben muß (ähnlich dem stabilen Zustande der heutigen Jäger- und Hirtenvölker) — nur auf die mögliche Erreichung solches Zieles angelegt oder nur entwickelungsfähig war. Es sind eben doch besondere Veränderungen denkbar, die in der ganzen früheren Ewigkeit nicht da waren und erst zu einer bestimmten Zeit eintraten. In der Verschiedenheit der steten Veränderungen der ewigen Welt liegt die Möglichkeit der Entstehung von Ausgangspunkten der Entwickelung und des Unterganges, da die Veränderungen derselben günstig oder ungünstig, oder indifferent sein können. Erst gewisse nicht nach einem bestimmten Schöpfungsplane unbedingt oder notwendig, sondern gewisse zufällig (wenn selbstverständlich auch dem Kausalverhältnis nach) eingetretene besondere Veränderungen oder Ausgangspunkte gaben die Prämissen zur Entwickelung, deren Dauer auch nur höchst wahrscheinlich, keineswegs notwendig ist. Zu solchen Zufälligkeiten in betreff des Unterganges schwächerer organischer Arten gehören z. B. gewisse klimatische Verhältnisse, die zu einer Zeit ungewöhnlich günstige Entwickelung bestimmter organischer Arten. Anfangspunkte menschlicher Kultur bildet vorzugsweise die zufällige Geburt ausgezeichneter Männer.

Aus solcher Entwickelung der gesamten Organisation und des Menschengeistes folgt hiernach offenbar nicht ihre Entstehung. Die Annahme der Anfangslosigkeit der Welt fordert es keineswegs, den Beginn der Kultur in eine unendliche Vergangenheit zu verlegen; sie kann vor verhältnismäßig kürzerer Zeit den Anfang genommen haben, vor welchem die Welt nur entwickelungsfähig, im stabilen Urzustande war. Daß die Entwickelung der menschlichen Kultur dem Weltplane nach notwendig sei, wäre ein zur Unthätigkeit des Menschen führender Fatalismus. Daß sie zufällig, obwohl höchst wahrscheinlich ist, wenn die Menschen das ihrige dazu thun, ist auch bei einer streng naturalistischen Ansicht ein Sporn zur Thätigkeit. Meine die Entwickelung zur Vollkommenheit aufs entschiedenste einschließende Auffassung ist deshalb kein Fatalismus.

Die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis und das Verhältnis der empirischen Wissenschaften zur Philosophie.*)

In der zweiten Versammlung von Herbartianern zu Hannover am 4. Oktober 1865 wurde von Herrn Prof. Schilling aus Gießen in seinen kritischen Beiträgen zur materialistischen Psychologie auch auf meine Schrift: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis im Gegensatze zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips. Leipzig und Jena, 1865, Costenoble." Rücksicht genommen, wie ich aus Heft 3. Bd. VI. der Zeitschrift für exakte Philosophie ersehe. Indem ich die Leser der letzteren zu einer genaueren Prüfung obiger Schrift anzuregen wünsche, soll dies nicht etwa durch ein auszügliches Referat oder irgend welche Antikritik geschehen, sondern durch Darstellung der darin enthaltenen Erkenntnismethode, deren ich mir selbst erst nachträglich deutlicher bewußt geworden bin und durch welche die in jener Schrift enthaltene Weltauffassung erst vollkommen verständlich werden dürfte. Bei der nahen Beziehung der Herbartschen Philosophie zur Mathematik könnte ein dem Spinozismus ähnlicher und doch davon sehr verschiedener Versuch, gewisse wesentliche Eigenschaften der Mathematik zum Vorbilde der gesamten empirischen und philosophischen Erkenntnis zu machen, wie fern auch sonst diese Auffassung dem Herbartianismus liegt, vielleicht von einigem Interesse sein. Ich werde zunächst die Mathematik als Ideal für alle andere Erkenntnis im Allgemeinen darstellen, dann von dem gewonnenen Standpunkte den Unterschied des Gegenstandes der empirischen Wissenschaften und der Philosophie und den Unterschied ihrer Methode entwickeln. Den Schluß wird die daraus folgende methodologische Aufgabe der Philosophie nebst einer Skizze ihrer Lösung bilden: einem naturalistischen Idealismus — im entschiedensten Gegensatze ebenso zu den spinozistischen Auffassungen des Naturalismus, zu denen in gewissem Maße auch Schellings und Hegels System gehören, als zu Louis Büchners Materialismus. Das Streben, das empirisch-teleologische Element des Aristoteles mit dem

*) Diese Abhandlung erschien in der „Zeitschrift für exakte Philosophie" (Bd. VII, Jahrg. 1866.)

mathematisch-mechanischen des Spinoza zu vereinigen, von dem Leibnitz und später Herbart auf wirklich deistischem Standpunkte (nicht bloß auf dem scheinbaren der Spinozisten) sich leiten ließen, führt von einem Standpunkte zu einer durchaus neuen Entwickelung des Naturalismus, die, wie tief auch die Kluft zwischen dem Herbartianismus ist, doch aus den angegebenen Gründen Herbartianern vielleicht am ersten verständlich sein dürfte.

§ 1. Die Mathematik als Ideal für alle andere (die empirische und philosophische) Erkenntnis.

Will man die absolut klare und sichere Mathematik als nachzuahmendes ideales Vorbild für die empirische und philosophische Erkenntnis aufstellen, ähnlich wie Spinoza, so bedarf es zunächst einer Erklärung, wie man hierzu die Mathematik auffaßt.

a. Die Grundgebilde der Geometrie: der Punkt, die Linie, die Fläche, der mathematische Körper sind die abstrahirten Grenzen der ausgedehnten sinnlichen Wahrnehmungen und zwar der Punkt die Grenze der Ecke, die Linie die Grenze der Kante, die Fläche die teilweise, der mathematische Körper die vollständige Umgrenzung eines physischen Körpers. Die Grundbegriffe der Arithmetik: die arithmetischen Einheiten oder Zahlen dagegen bestehen in den abstrahierten, nicht nur im Raume gleichzeitigen, sondern auch nacheinander stattfindenden Wiederholungen der sinnlichen Wahrnehmungen. Kants Definition der Zahl, daß sie durch successives Hinzufügen des Eins zu Eins entsteht, besagt ziemlich dasselbe. Da die Sinneswahrnehmungen, wenigstens des Gesichts, flächenhaft ausgedehnt oder räumlich sind, der mathematische Punkt, die nur in einer Richtung ausgedehnte Linie, die Zahl an sich 2c. dagegen nicht flächenhaft räumlich, so können sie auch nicht sinnlich sein. Offenbar sind diese Grenzen und Wiederholungen an sich genau genommen weder etwas Sinnliches, noch etwas Übersinnliches. Sie sind aber realisirt und allein denkbar oder möglich durch das Sinnliche, und wenn man sie davon abstrahieren, und teils an und für sich betrachten, teils mit ihnen operiren, d. h. sie zusammensetzen oder kombinieren will, müssen sie versinnlicht werden durch die grobsinnlichen Zeichen einerseits der Geometrie: den ausgedehnten Punkt, die breite Linie, andererseits der Arithmetik: durch die Zahlzeichen. Dabei ist noch zu bemerken, daß der Punkt im Allgemeinen, d. h. der unräumliche und räumliche — Ort genannt wird, die Linie im Allgemeinen Richtung, wobei die gerade eine bestimmte, die krumme mehrere Richtungen repräsentiert. Die gerade Linie ist

keine solche Einheit, daß sie nicht zwei entgegengesetzte Richtungen haben könnte. Auch erkennt man aus der Vorstellung, daß ein Körper sich in einer gewissen Richtung bewegt, deutlich, daß in dem Begriff der Richtung nicht das Merkmal der Bewegung liegt, wie manche glauben. — In der nach zwei Dimensionen ausgedehnten mathematischen Fläche, die als teilweise Umgrenzung von den sinnlich wahrgenommenen Körpern abstrahiert ist, beginnt die flächenhafte Räumlichkeit, mithin im genauesten Sinne des Wortes die Sinnlichkeit der Mathematik. Durch Wiederholung der Fläche nach allen Richtungen oder Dimensionen entsteht der sinnlich vorstellbare mathematische Körper. Man kann eben nach allen Richtungen durch denselben Flächen legen.

Messen nennt man das Vergleichen unbekannter zeitlicher und räumlicher mathematischer Größen mit gleichartigen bekannten, indem man letztere so oft wiederholt, bis sie die unbekannten decken. Es erscheint mir weder die Zeit als Maß der Bewegung (Aristoteles), noch die Bewegung z. B. am Zifferblatte der Uhr als Maß der Zeit, sondern ein bestimmtes Quantum zeitlicher Bewegung als Maß eines unbestimmten, indem man das Bestimmte so oft wiederholt, bis es das unbestimmte deckt. Was aber die geometrische Messung des Ausgedehnten betrifft, so ist dazu eine deutlich wahrnehmbare Begrenzung desselben nothwendig. Ein ausgedehnter Lichtschein ohne deutlich wahrnehmbare Grenze, z. B. Wetterleuchten, ist kaum geometrisch meßbar. Wenn eine mittels des elektrischen Funkens künstlich bewirkte, noch schneller verschwindende Lichterscheinung die Psychologen zu der Behauptung veranlaßt, daß die Lichtempfindung unter Umständen unräumlich sei, so kann damit freilich nur gemeint sein, daß das ausgedehnte Licht in diesen Fällen wegen nicht wahrnehmbarer Grenzen geometrisch nicht gemessen werden könne. Stets gilt dies von den Empfindungen des Tones, Geruchs und Geschmacks, die mir zwar ausgedehnt oder räumlich, aber niemals wahrnehmbar begrenzt erscheinen. Ich sage ausdrücklich „wahrnehmbar“. Denn da sie andererseits offenbar auch nicht unendlich sind, so müssen ihre Grenzen im Bewußtsein allmählich erblassend schwinden, wie ja auch der Rand des gesamten Sehfeldes keineswegs scharf ist, sondern allmählich dem Bewußtsein entschwindet. Die ebenfalls mathematischen Begriffe der räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit (die letztere nennt man Ewigkeit) sind schließlich als Negation der Begrenzung zu betrachten, was ähnlich, wie Punkt, Linie und Zahl zwar auch nichts Sinnliches, aber ebenso wenig etwas Übersinnliches ist. Nach allem Gesagten scheint

mir die Richtigkeit der Definition der mathematischen Grundgebilde erwiesen, daß sie in abstracto teils die Grenzen, teils die Wiederholungen der sinnlichen Wahrnehmungen, oder auch deren Negation sind.

Wie in dem sogenannten Parallelogramm der Kräfte die diagonale Bewegung die notwendige, d. h. allein denkbare oder mögliche Resultante oder Wirkung der Seitenbewegungen als der mehreren Ursachen ist, die mechanische Notwendigkeit sich hiernach mit anschaulicher Klarheit als ein Bestandteil des Kausalverhältnisses ergiebt, so ist auch die Notwendigkeit der mathematischen Axiome erklärt, wenn man das Einzelne nicht als etwas ursprünglich Einfaches, sondern als die Resultante oder Wirkung eines komplizierten Kausalverhältnisses auffaßt. Wenn z. B. zwei Linien in stets gleicher Entfernung von einander verlaufen, so ist die notwendige Resultante oder Wirkung dieser Ursachen, daß die Linien sich nicht schneiden; soll eine Fläche durch gerade Linien eingeschlossen werden, so setzt diese Wirkung ein gewisses bewegtes Zusammentreffen von wenigstens drei solcher Linien als Ursachen voraus. Aus denselben Prämissen folgt zugleich als allein wahrnehmbarer oder notwendiger Schluß: die Summe der Winkel in jedem Dreieck beträgt zwei rechte, wie das Messen ergiebt. Werde ich mir der Gleichheit zweier Wahrnehmungen mit einer dritten durch Bewegung der Augen bewußt, so wird mir als notwendige Folge dieser Bewegung ferner klar, daß die beiden ersten unter einander gleich sind, und läßt sich daraus leicht die notwendige Wahrheit abstrahieren: zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind unter einander gleich. Das Axiom: gleiches zu Gleichem addiert giebt gleiches — ist identisch mit dem Kausalverhältnisse, daß, wenn gleiche Dinge mit gleichen zusammenkommen, die allein wahrnehmbare oder notwendige Wirkung dieser Ursache zwei gleiche Summen sind. Summe und Produkt kann man als notwendige Wirkungen der Zusammenfügung und Vervielfältigung von Einheiten, was die Ursachen bildet, ansehen. Alles dies sind bei genauerer Betrachtung Abstraktionen aus sinnlich wahrnehmbaren mechanischen Kausalverhälnissen und ihre Notwendigkeit ist in der auseinandergesetzten Weise sinnlich wahrnehmbar, mithin auch begreiflich. Ihr Gegenteil, weil es nicht ausführbar ist, kann nicht gesehen, mithin auch nicht gedacht werden. In den Axiomen sind die oben geschilderten, an sich unbewegten mathematischen Grundgebilde mit dem neu hinzugekommenen Elemente der Bewegung verbunden, sie sind mithin der Anfang einer Mechanik jener Grundgebilde, als welche die Mathematik überhaupt zu betrachten sein wird. Sie

dürfte dann mit Rücksicht auf die obige Definition der Grundgebilde als Mechanik der von den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahierten Grenzen und Wiederholungen zu definieren sein. Da die als notwendig erkannten Axiome dies hiernach in ihnen selbst vollständig begründete Prädikat selbstverständlich überall und zu allen Zeiten behalten, z. B. auf allen Weltkörpern auch nach Jahrtausenden gelten, nennt man sie nicht bloß notwendige, sondern auch allgemeine Wahrheiten.

Die wirklich einfachsten Teile oder Elemente der Mathematik sind allein die oben genannten geometrischen und arithmetischen teils unräumlichen, teils räumlichen Grundgebilde, bei denen von Bewegung noch nicht die Rede ist. Die von verschiedenen Mathematikern in verschiedener Zahl angenommenen Axiome dagegen sind die notwendigen Wirkungen in den einfachsten aus jenen Grundgebilden nebst dem Elemente der Bewegung zusammengesetzten Kausalverhältnissen. Man darf die Grundgebilde abstrakte, die Axiome konkrete, d. h. aus jenen und der Bewegung zusammengewachsene Elemente der Mathematik nennen.

Gewisse dunkle Kausalverhältnisse in der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt können allein durch den Schluß auf eine ihr als Substrat dienende, in Raum und Zeit existierende Welt der Atome mit sinnlicher Klarheit begriffen werden. Über die Atomistik äußert sich vom Herbart'schen Standpunkte Cornelius in seinen Grundzügen der Molekularphysik (Halle 1866): „Soweit es ihren Grundgedanken betrifft, ist sie eine notwendige Vorstellungsweise, die durch keine andere zu ersetzen ist, falls man nicht mit den Thatsachen einer durch Beobachtungen und Versuche geläuterten Erfahrung und mit der Logik zugleich in Widerspruch geraten will." Die bewegte Atomenwelt muß man sich in einer unendlichen durchdringlichen Ausdehnung: dem Raume, dem absolut ruhigen oder festen Receptaculum aller andern Dinge (er selbst ist eben auch ein Ding) liegend oder davon durchdrungen denken.

Während es nur überflüssig wäre, die mathematischen Elemente auch als Abstraktionen der Grenzen und Wiederholungen aus der Vorstellung jener Atomenwelt zu betrachten, scheint mir die sehr verbreitete Ansicht, daß sie aus der Vorstellung jenes Raumes zu entwickeln seien, durchaus irrtümlich. Unmittelbar oder thatsächlich liegen sie offenbar nicht in dieser gleichartigen (homogenen) oder kontinuierlichen, d. h. ursprünglich nicht aus Teilen zusammengesetzten Vorstellung; ich erkenne auch nicht die geringste Nötigung, sie daraus abzuleiten.

Die einzelnen Grundgebilde der Mathematik sind eben Teile, die Notwendigkeit der Axiome erkannte ich früher als Resultat ihrer Zusammensetzung. Nur das ist richtig, daß die Vorstellung des Raumes geeignet ist, willkürlich Punkte, dazwischen Linien, dazwischen Flächen und dazwischen mathematische Körper hineinzulegen, nachdem man nämlich alle diese Einheiten aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert hat, so daß dann später der Schein entsteht, als könne man sie aus der Vorstellung des einen homogenen Raumes entwickeln. Indem nun ferner Kant die abenteuerliche Behauptung aufgestellt hat, daß der Vorstellung des Raumes kein objektiver Raum entspreche, daß die Vorstellung des Raumes nebst dem Begriff der Notwendigkeit rein geistig: Bestandteile des Ich oder der reinen Vernunft seien, so schien es vielen, namentlich den Mathematikern selbst, eine einfachere und der Mathematik würdigere Auffassung, sie aus der Einheit des geistigen Raumes (der angeborenen, d. h. vor aller Erfahrung oder a priori bestehenden Denkform) abzuleiten, als aus den Erfahrungen. Die Mathematik sei eine von der Erfahrung unabhängige (aprioristische), rein geistige, spekulative oder deduktive Wissenschaft. Da aber, wie bemerkt, die scheinbare Ableitung vielmehr ein willkürliches Hineinlegen, ferner Kants Mysterium von der bloßen Subjektivität des Raumes und der Notwendigkeit durchaus willkürlich und meines Erachtens falsch ist, so fällt diese Entstehungstheorie der Mathemattk in nichts zusammen.“ Es ist auch gar nicht einzusehen, was die Mathematik durch ihre Ableitung aus der Erfahrung, durch ihren innigen Zusammenhang damit verliert. Daß sie das Ideal der Klarheit und Sicherheit, welchem alle Wissenschaften nachstreben, ist, dem wird dadurch doch nicht im Entferntesten widersprochen. Im Gegenteil wird gerade vom rein empirischen Standpunkte in dieser Abhandlung erwiesen werden, daß sämtliche empirischen und philosophischen Wissenschaften der Mathematik als dem Ideale der Klarheit und Sicherheit in einem noch unvergleichlich größeren oder höheren Maße nachstreben könnten und sollten, als es heute geschieht.

Ohne hier weiter historisch auf das einzugehen, was über und für den empirischen Ursprung der Mathematik vom Sensualismus aller Zeiten, neuerdings von J. Herschel, Mill (im Gegensatz zu Whewell und Apelt), von Drobisch, Ueberweg, Delboeuf u. a. gesagt ist, da ich dies bei der gegenwärtigen Auseinandersetzung stets im Auge gehabt habe, bemerke ich nur noch zweierlei. Die Unterscheidung zwischen mathematischer Anschauung und Erfahrung durch die Behauptung, der Erfahrungssatz als solcher könne jederzeit durch eine neue

Erfahrung widerlegt werden, was bei der ewig wahren mathematischen Anschauung nicht der Fall sei, ist illusorisch, weil nur falsche oder mangelhafte, aber niemals richtige, vollständige Erfahrungen durch neue widerlegt werden können. Wenn zweitens von Kant die mathematischen Sätze als Beispiele synthetischer Urteile a priori betrachtet wurden, so scheint mir dagegen die Behauptung richtiger, daß es überhaupt gar keine Urteile a priori, weder analytische noch synthetische giebt, daß alle Urteile Analysen der Erfahrung sind. Unter analytischem Urteil verstehe ich nämlich ein solches, dessen Prädikat ein notwendiges Merkmal in dem Begriffe des Subjekts ist, ohne welches dieses eben nicht gedacht werden kann: Ausdehnung und Begrenzung der sogenannten Körper, d. h. gewisser Teile des Sehfeldes oder gewisser Wahrnehmungskomplexe. Im synthetischen Urteil ist das Prädikat nur ein thatsächliches Merkmal des Subjekts, z. B. Schwere der Körper. Die nur thatsächlichen Merkmale der Dinge bedürfen zu ihrer Erkenntnis mehr Erfahrungen, als die notwendigen Merkmale. Aber auch diese bedürfen der Erfahrung. Daß die Körper ausgedehnt und begrenzt sind, ist offenbar als notwendige Folge aus der unmittelbaren Erfahrung abstrahiert, ohne die wir eben die Vorstellung der Ausdehnung und Begrenzung gar nicht hätten. Wenn diese schon bei der ersten empirischen Entstehung des Körperbegriffs zugleich mit entsteht, brauche ich bei dem Urteile doch diese Erfahrung nicht zum zweitenmale zu machen. Daß die analytischen Urteile a priori seien, ist hiernach ein logischer Fehler. Alle unsere Urteile sind empirisch, d. h. aus der Erfahrung abstrahiert, es giebt weder synthetische Urteile a priori, noch überhaupt etwas derartiges a priori. Vor Kant nannte man das Schließen von den Ursachen auf die Wirkung a priori, das von der Wirkung auf die Ursachen a posteriori. Kant hat diesen sehr klaren Sprachgebrauch leider durch die Erfindung seiner aprioristischen Urteile verdorben. Er hatte wohl das Bedürfnis nach einer unsterblichen Seele und dazu war die Annahme von Etwas über der „gemeinen" Erfahrung stehendem eine notwendige Brücke. Das wirkliche a priori aller Erkenntnis oder das ihr vorhergehende sind meines Erachtens die uns ganz unmittelbar entgegentretenden sehr komplizierten oder verwickelten sinnlichen Wahrnehmungen oder äußern und innern Erfahrungen, die gleichzeitig neben einander bestehen und in populärem Sinne auch Bewußtsein der körperlichen und geistigen Welt genannt werden. Dieses a priori der Erkenntnis wird Gegenstand derselben, indem sie im wesentlichen darin besteht, jene komplizierten Erfahrungen stufenweise in immer einfachere, welche die Ursachen der komplizierteren

bilden, bis auf diejenigen zu zerlegen, bei denen wir dies nicht weiter imstande sind und die wir deshalb Elemente (letzte Ursachen) nennen — und daraus wieder die unmittelbaren Erfahrungen allmählich zusammensetzen. Analyse und Synthese bilden, wie in der Mathematik, wesentlich die beiden Bestandteile oder den sinnlich klaren Mechanismus aller Erkenntnis. Eine verwickelte, dunkle Naturerscheinung begreifen oder erklären, heißt: sie in ihre Teile oder Gründe zerlegen, und daraus ableiten oder folgern. Es ist der Nachweis des Verhältnisses der Wirkungen zu den Ursachen: das Kausalverhältnis.

Das sinnliche Bild des Kausalzusammenhanges im mechanischen Parallelogramm der Kräfte, welches allen Gesetzen der Mechanik und den danach konstruierten Mechanismen gemeinsam ist oder zu Grunde liegt, indem z. B. die regelmäßige Bewegung des Zeigers an einer Uhr die notwendige Resultante oder Wirkung ihres Baues und des Aufziehens, die allein denkbare Kombination dieser mehreren Ursachen ist —, erklärt aber nicht nur die Notwendigkeit der mathematischen Axiome, wie oben erwiesen wurde, sie erscheint mir auch als Vorbild oder wesentlicher Plan zunächst der sämtlichen mathematischen Kausalverhältnisse. Zur genaueren Beurteilung dieser Überzeugung ist über das Parallelogramm der Kräfte, welches meines Erachtens der allein richtige Anfangspunkt der Mechanik: das mechanische Prinzip ist, noch Folgendes zu bemerken. Wir begreifen daraus unmittelbar das sogenannte erste Gesetz der Mechanik: eine einmal begonnene Bewegung kann nur durch eine andere Ursache gehemmt, oder in ihrer Richtung verändert werden —, was man mit einem Worte auch Trägheit oder Beharrungsvermögen nennt. Es ist eben kein Grund denkbar, weshalb eine Bewegung oder ein aus Bewegungen zusammengesetztes Gleichgewicht sich von selbst ändern sollen. Dies ist nur durch Einfluß anderer Ursachen (Bewegungen) denkbar. Indem die Erklärung des vermeintlich ersten Gesetzes der Mechanik die Vorstellung des Parallelogramms der Kräfte voraussetzt, ist letzteres vielmehr als das erste Gesetz oder Fundament der Mechanik zu betrachten. Wir erkennen ferner daraus, daß eine Wirkung niemals aus einer einzigen Ursache entstehen kann, sondern stets mehrerer bedarf. Zum Anstoßen eines stehengebliebenen Uhrpendels, d. h. zu einer Wirkung sind erstens der physische Stoß, zweitens der dazu nötige menschliche Wille, drittens das Substrat des Stoßes oder der Pendel selbst, viertens die Absicht, die stehengebliebene Uhr wieder in Gang zu bringen: mithin vier Ursachen notwendig, mag man auch die letztere Absicht Zweckursache (causa finalis) nennen, weil sie die Vorstellung des Endzwecks unserer

Bewegung in sich schließt, den Pendel Bedingung, den Willen Veranlassung oder entferntere Ursache, während der physische Stoß durch unsere Hand die nächste Ursache ist. Alle diese vier Elemente sind doch offenbar auch wirkende Ursachen (causae efficientes), verhalten sich ähnlich wie Seitenkräfte im Parallelogramm, indem ähnlich der Diagonale die Bewegung des Pendels als Wirkung mit Notwendigkeit folgt. Während die Verbindung zwischen einer Ursache und einer Wirkung hier ganz undenkbar ist, die Wirkung offenbar den Ursachen zeitlich folgt, ist das so erklärte Kausalverhältnis als objektiver Grund des Verhältnisses des geistigen Schließens in der Mechanik anzusehen — und wie es sinnlos wäre, einen Schluß aus einer Prämisse ableiten zu wollen, ebenso wäre die Annahme sinnlos, daß eine Wirkung aus einer einzigen Ursache entstehen könnte.

In das Parallelogramm der Kräfte tiefer eindringend erkennen wir ferner, daß die Wirkung nur die Kombination oder Summe der Ursachen mit Aufhebung des sich Widersprechenden oder Widerstreitenden (die Resultierende der Komponeten) ist, daß die Wirkung niemals absolut neues, oder etwas, was seinen Bestandteilen nach nicht schon in den Ursachen lag, enthalten kann, daß wesentlich verschiedene Dinge nicht auseinander entstehen können. Es giebt in der Mechanik keine innern immanenten Ursachen (Zustände) oder übersinnlichen Kräfte. Dies Prinzip der Immanenz ist aus dem Gebiete des mechanischen Denkens hinauszuwerfen. Die Ursachen sind äußerlich zusammengefügt und wie in dem obigen Beispiele von dem Anstoßen des Uhrpendels mit sinnlicher Klarheit von einander zu unterscheiden. Gegen das in der Mechanik eingebürgerte Wort Kraft als Bezeichnung der Bewegung selbst (der Anziehung und Abstoßung), wie in dem Ausdruck: Parallelogramm der Kräfte — ist natürlich nicht das Mindeste einzuwenden, wenn man nur nicht eine übersinnliche Ursache der Bewegung darunter versteht. Identisch mit dem so erklärten Kausalzusammenhange oder Bewirktwerden ist alles kompliziertere mechanische Werden (oder Entstehen, sich Entwickeln, sich Verändern) nur ein Zusammenfügen von Bewegungen oder bewegten Dingen. Veränderung ist keineswegs nur Bewegung, obwohl diese bei jeder Veränderung beteiligt oder ein Bestandteil davon ist. Es muß außerdem etwas da sein, was sich verändert, die Bewegung selbst kann sich verändern, aber auch andere Dinge. Dieser Begriff des Werdens, Entstehens und sich Entwickelns oder der Veränderung ist von sinnlicher Klarheit. — Wir erkennen endlich, wie schon bei der Notwendigkeit der mathematischen Axiome bemerkt wurde, die Notwendigkeit als Bestandteil des Kausalzusammen-

hanges: es kann aus den Bewegungen der Seitenkräfte keine andere als die in der Diagonale ausgeführt werden oder entstehen, es kann keine andere wahrgenommen oder gedacht werden, sie ist die einzig mögliche oder notwendige. Die Behauptung Kants, das Kausalverhältnis sei allein subjektiv, mithin auch die Notwendigkeit (einer der Grundsteine seiner Kritik der reinen Vernunft), ist durchaus willkürlich und meines Erachtens ein in der weiteren Entwickelung der Sache nachweislicher Irrtum. Seine fernere Behauptung, die Erfahrung lehre nie das Notwendige, sondern nur das Zufällige, ist dagegen ganz unmittelbar unrichtig, indem wir in dem mechanischen Kausalverhältnisse durch Unterscheidung seiner Teile die Notwendigkeit mit dem Auge sehen. Wenn man sie davon abstrahiert, wo man den Punkt, die Linie, die Zahl von den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahiert, so kann man sich freilich nur diese mathematischen Grundgebilde durch den ausgedehnten Punkt, die breite Linie und das Zahlzeichen versinnlichen, während die Notwendigkeit in abstracto gar nicht anschaulich vorzustellen ist. Trotzdem stammen alle diese Abstraktionen offenbar aus der Erfahrung, sind nimmermehr sinnlicher Natur. Für den, der eine notwendige Wirkung aus einer Ursache ableitet, wohl gar die ganze Welt aus einer letzten Ursache, verliert der Begriff die Notwendigkeit, weil derselbe in dem Zusammenwirken mehrerer Ursachen liegt, die mechanische Klarheit wird zu der mysteriösen Kantischen Notwendigkeit.

Vergleichen wir jetzt die mit sinnlicher Klarheit erkannte Struktur des Parallelogramms der Kräfte mit der Struktur der Mathematik. Ihre Grundgebilde ergaben sich früher als die aus den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahierten Grenzen und Wiederholungen, durch deren verschiedenartige Kombination mittelst des anschaulichen Elementes der Bewegung die Axiome als Anfang der Mechanik der mathematischen Grundgebilde hervortraten. Obwohl nun die gesamte Mathematik aus der Kombination der Axiome historisch resultierte, oder, was dasselbe ist, aus diesen Elementen durch Deduktion entstand und deshalb deduktive Wissenschaft genannt wird, — so kann man sie doch jetzt auch als ein relativ fertiges, sehr kompliziertes und verwickeltes Ganze betrachten. Als solches verwickeltes Ganze kann man die Mathemathik offenbar stufenweise in immer einfachere Teile, welche die Ursachen der komplizierteren bilden, bis auf die einfachsten oder die obigen Elemente zerlegen (analytische Methode) und daraus wieder stufenweise oder allmählich in ununterbrochener Kette mit absoluter Nothwendigkeit zusammensetzen, entwickeln, ableiten (synthetische oder

deduktive Methode). Die einzelnen mathematischen Lehrsätze z. B., die bis jetzt im Kreise gefunden sind und irgend noch entdeckt werden mögen, liegen nicht der Möglichkeit nach innerlich oder immanent (potentia) allein in dem einen Begriffe des Kreises — d. h. der konstanten Gleichheit der Peripherie vom Mittelpunkte — zusammengedrängt und werden daraus in mysteriöser Weise entwickelt. Sie entstehen vielmehr wie die Diagonale, im Parallelogramm der Kräfte mit anschaulicher Klarheit als Resultanten oder Wirkungen durch die höchst verschiedenartige Zusammensetzung oder Verbindung des Kreises mit andern Grundgebilden, worin die Seitenkräfte oder Ursachen bestehen. Der Kreisbegriff wird in Verbindung gebracht mit der geraden Linie, und so resultieren mit Notwendigkeit die Sätze, welche von den Sehnen und Tangenten handeln, der Kreis wird in Beziehung gesetzt zu dem Winkel, und es folgen notwendig die Sätze von den Kanten- und Peripherie-Winkeln; der Kreis wird zusammengehalten mit einem Kreise, der einen andern Mittelpunkt hat, und man gelangt so auf die Sätze, die den Durchschnitt, Berührung ꝛc. der Kreise zum Gegenstande haben. Unbekannte oder unklare, wie übernatürliche treibende Kräfte haben in der Entwickelung der Mathematik, wie abstrakt sie auch ist, keine Stelle; überall bis auf die letzten Ursachen hinab ist alles bekannt, klar, natürlich. In dem oben auseinandergesetzten beschränkten Sinne kann man sogar sagen, daß überall absolute sinnliche Klarheit herrscht. Befände sich unter den Gliedern einer Summe nur eine unbekannte Größe, so wäre die ganze Summe eine unbekannte Größe und niemand kännte ihren Wert. Während sogenannte immanente d. h. innerliche Ursachen (ein Begriff, der mit dem erwähnten der unklaren Kräfte zusammenfällt) auch in der Mathematik vollständig fehlen, ist in der That das sinnlich wahrnehmbare Vorbild des mathematischen Kausalverhältnisses, wie mehrfach gesagt: das Parallelogramm der Kräfte. Die notwendige mathematische Folge ist stets zusammengesetzt aus mehreren Prämissen oder Ursachen, mag man auch die eine Bedingung, die andere entfernte Ursache oder Veranlassung nennen. Auch in der Mathematik ist es, wie in der Mechanik, undenkbar und deshalb unmöglich, daß eine Wirkung aus einer einzigen Ursache entstehen könne. Die Form des stets aus mehreren Prämissen zusammengesetzten oder resultierenden mathematischen Schlusses ist das subjektive Abbild des objektiven Kausalverhältnisses. Wie die einzelne mathematische Prämisse stets sie selbst bleiben wird, so ist nicht der allergeringste Grund, daß die einzelne einfache Ursache in eine Wirkung umschlagen sollte. Das wäre ein theologisches Wunder.

Ebenso verwirrend für eine klare Auffassung des Kausalverhältnisses ist Spinozas (neuerdings selbst von J. Herschel ausgesprochene) Meinung, die notwendige Folge der mathematischen Sätze aus den Prämissen bis auf die Grundgebilde und Axiome sei unabhängig vom Verlaufe der Zeit. Wenn auch die Folgen in der Weise implizite in den Prämissen liegen, wie die Diagonale des Parallelogramms in den Seitenkräften, so sind doch nach Analogie dieses Beispiels die in die Erscheinung oder Vorstellung tretenden Folgen immer zeitlich später als die Prämissen oder Axiome, keineswegs gleichzeitig.

Sämmtliche mathematische Wahrheiten sind als notwendige nicht nur überall wahr, oder räumlich allgemein, wie es schon früher von den Axiomen erwiesen wurde, sondern auch in gewissem Sinne ohne zeitlichen Anfang und Ende oder ewig. Es ist undenkbar, daß sie erst mit der Zeit oder zu einer gewissen Zeit wahr wurden, vor der sie falsch waren. Man kann z. B. nicht annehmen, daß zu irgend einer Zeit 2 mal 2 noch nicht 4 war und es erst später wurde, und daß nach Jahrtausenden 2 mal 2 nicht mehr 4 sein wird. In diesem Sinne kann von einer Entstehung oder Schöpfung des gesamten Systems der Mathematik nicht die Rede sein. Dennoch ist die Mathematik als Wissenschaft selbstverständlich zeitlich entstanden und auch noch gar nicht abgeschlossen.

Wenn zu einem relativ geschlossenen System von Kausalverhältnissen aus größerer oder geringerer Ferne eine Sache in Kausalbeziehung tritt (gewissermaßen hinzufällt), so nennt man dies einen größeren oder geringeren Zufall, wie z. B. eine Eiche d. h. ein relativ geschlossenes System von Kausalverhältnissen durch den Blitz zufällig zersplittert wird. Offenbar steht diese Definition des Zufalls nicht im Widerspruch mit der Notwendigkeit (etwa als Freiheit), ist ihm vielmehr subordiniert, findet deshalb auch entschieden in der Mathematik statt. Wenn nach einem früher angeführten Beispiele zu dem freilich nur wenig komplizierten System des Kreises die gerade Linie in Kausalbeziehung tritt, so daß die Sätze von den Tangenten und Sehnen resultieren, so kann man dies Zufall nennen. Es hätte zu derselben Zeit der Winkel damit in Beziehung gebracht werden können. Was in Beziehung gebracht wird, das wird aber stets durch ein umfassenderes System von Kausalverhältnissen bestimmt, wie in dem obigen Beispiel das Treffen der Eiche vom Blitze durch die umfassendere Kausalität der ganzen Natur notwendig bewirkt wird. — Zufällig nennt man aber auch in dem bloßen Verhältnisse der Koordination z. B. der mathematischen Grundgebilde und Axiome, der neben-

einander bestehenden chemischen Grundstoffe: die Zahl, Beschaffenheit und erste Kombination der koordinierten Dinge, wobei ein Zweck oder Grund nicht zu erkennen sind. Man nennt dies freilich mitunter auch thatsächlich, im Gegensatz zu notwendig. Wie neben dem Kausalverhältnis in der Welt und ganz unabhängig davon das Verhältnis der Koordination stattfindet, ohne daß beide sich widersprechen, so bestehen auch zwei Arten des Zufalls nebeneinander.

Es fragt sich nun, ob Spinozas Behauptung richtig ist, daß in der Mathematik nur die bisher geschilderten Verhältnisse der Koordination und der Ursachen zur Wirkung, aber nicht das Verhältnis der Mittel zum Zweck (die Teleologie) stattfinde. Das Gemeinsame aller Zweckverhältnisse ist, daß in jedem ein Kausalverhältnis enthalten ist. Denn die Mittel, durch welche der Zweck erreicht oder bewirkt wird, sind die Ursachen, der Zweck die Wirkung. Sämtliche Zweckverhältnisse zerfallen dann aber in zwei Arten, die sich folgendermaßen vom Kausalverhältnis unterscheiden. Zunächst nennt man diejenigen einfachen Kausalverhältnisse und Systeme von Kausalverhältnissen Zweckverhältnisse, die durch einen bewußten Willen geschaffen sind, welcher zur Erreichung der Wirkung die notwendigen Ursachen oder mit anderen Worten zur Erreichung des Zweckes die diesem gemäßen (zweckmäßigen) Mittel wählt, d. h. zweckmäßig handelt. Indem nun z. B. sämtliche Teile einer Uhr wirkende Ursachen (causae efficientes) der fertigen Uhr genannt werden, nennt man die Vorstellung der letzteren, unter deren Leitung der Uhrmacher die Teile zusammensetzt, oder den bewußten Plan (das geistige Grundprinzip) dieser Zusammenfügung: Zweck- oder Endursache (causa finalis). Die wirkenden Ursachen werden gewissermaßen als dienende der Zweckursache untergeordnet (Trendelenburg). Sicher ist hier eine Unterscheidung der Ursachen ganz gerechtfertigt, obwohl als das Wesentlichste festzuhalten ist, daß der bewußte Plan auch eine wirkende (wenn auch geistige) Ursache ist und die ganze Entstehung der Uhr mit dem von mir oben bezeichneten Bilde des Kausalverhältnisses im Widerspruch steht. — In der fertigen Uhr nun ist zwar der Plan noch da, er ist ja durch die materiellen Teile realisiert, das mit ihm früher verbundene Bewußtsein indes, das bei der Entstehung thätig war, ist offenbar mit der Person des Verfertigers geschwunden; aus dem bisher subjektiven Plane ist jedweder geistige Bestandteil ausgeschieden, er ist durchaus objektiv geworden. Es dürfte dies aber nicht hindern, diese objektive Zweckmäßigkeit auch ferner causa finalis zu nennen. Hieraus ergiebt sich die zweite Art von Zweckverhältnissen, welche eben Kausalverhältnisse

in solchen fertigen, teils abgeschlossenen, teils noch entwickelungsfähigen Systemen von Kausalverhältnissen bilden, in denen alle einzelnen einer letzten Wirkung subordiniert oder mit anderen Worten diesem letzten Zweck gemäß d. h. zweckmäßig sind, wie es am frappantesten bei den fertigen und in sich abgeschlossenen Maschinen und Organismen der Fall ist. In diesem letzten Zweckmäßigkeitsbegriff fehlt aufs vollständigste als Merkmal der bewußte Wille, ist die Berücksichtigung desselben in keiner Weise nötig. Es ist in dem fertigen Systeme der Kausalverhältnisse zwar ein Plan (eine causa finalis): eben jene Subordination unter den letzten Zweck; derselbe oder die Zweckmäßigkeit ist aber, wie schon oben bei der fertigen Uhr gesagt wurde, durchaus objektiv, ohne jedweden geistigen Bestandteil. Offenbar ist die Uhr an sich zweckmäßig, ganz abgesehen von dem bewußten Willen ihres Schöpfers. Existierte die Uhr ohne zeitlichen Anfang oder von Ewigkeit her (wie man sich einen Gott ohne zeitlichen Anfang oder ewig denkt), so würde man ihre innere Einrichtung trotzdem für objektiv zweckmäßig erklären müssen, weil alle in ihr befindlichen Kausalverhältnisse einer letzten Wirkung: der Messung der Zeit subordiniert, oder als Mittel zu diesem Zwecke thätig sind. Es beweist dies aufs evidenteste, daß, wenn man wegen der seit Jahrtausenden bestehenden Unmöglichkeit, eine auch der Erfahrung schroff widerstreitende etwaige ursprüngliche Entstehung der Organismen zu erklären, sich diese selbst, mithin auch die ganze Weltordnung ohne zeitlichen Anfang oder von Ewigkeit her bestehend denkt, diese ewige Weltuhr trotzdem für in gewissem Maße objektiv zweckmäßig gehalten werden kann, ohne daß man sich deshalb auf einen freien Willen Gottes berufen müßte, der die Dinge willkürlich so gefügt habe und füge. Alle Kausalverhältnisse, aus denen die Welt besteht, sind einer letzten Wirkung: dem möglichsten wahren Glücke aller lebenden Wesen subordiniert.

Das Verhältnis der Mittel zum Zweck ist kurz gesagt teils ein Verhältnis von Ursachen zur Wirkung, wenn ein bewußtes Wesen der Vorstellung der Wirkung gemäß oder zweckmäßig die Ursachen (Mittel) kombiniert, um die Wirkung (den Zweck) zu erreichen, wie in dem obigen Beispiel der Zusammenstellung einer Uhr —, teils findet es in solchen fertigen Systemen von Kausalverhältnissen statt, wo dieselben einer letzten Wirkung oder einem Endzweck als Mittel subordiniert sind, wie in dem Beispiel der fertigen Uhr oder einer etwaigen anfangslosen Weltordnung. Wie unrichtig war daher Spinozas Meinung, daß ein System des reinen d. h. stetig oder ausnahmslos notwendigen Kausalnexus jede Zweckthätigkeit ausschließe, weil beide

sich widersprächen, daß ein Gegensatz oder gar Widerspruch in mathematischer und teleologischer Weise stattfinde, die Teleologie ein asylum ignorantiae sei! Um so auffallender ist dieser Irrtum, da Spinoza die Weltordnung ebenfalls für ohne Anfang (sub specie aeternitatis) erklärte, freilich in unklarer und unrichtiger Weise nur als Analogon der oben von mir erwähnten Anfangslosigkeit oder Ewigkeit der Mathematik, welche dies doch nur in dem gar nicht hierher gehörenden Sinne ihrer notwendigen Wahrheit ist, sonst aber einen historischen Anfang hat.

Die mathematischen Prämissen sind die notwendigen Mittel zunächst zum Zweck, Lehrsätze daraus zu erhalten, und dann zum Zweck ihres Beweises. Man muß die Frage nach dem Zweck freilich nicht unverständig stellen, z. B. zu welchem Zweck 2 mal 2 vier sei? Sagt man dagegen, um vier zu erhalten, sei das Mittel 2 zu verdoppeln, so ist gegen dieses Zweckverhältnis kaum etwas einzuwenden. Statt der verkehrten Frage, wozu die Winkel eines Dreiecks zusammen gleich zwei rechten, wozu die Radien des Kreises einander gleich seien? ist etwa zu sagen: die Form des Dreiecks ist das Mittel, um zwei rechte Winkel einzuschließen —, gleiche Radien sind die Mittel, die Kreislinie der Zweck. Der letzte Zweck der Mathematik, dem der Zweck der Erhaltung der Lehrsätze subordiniert ist, ist die Erlangung ihres Beweises, welcher das befriedigende Gefühl der absoluten mathematischen Sicherheit erregt, ähnlich wie dem Standpunkte der Teleologie als der Endzweck der Welt das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Gefühl der Befriedigung oder des Glückes aller fühlenden Wesen erscheint. In der Mathematik findet nicht nur im allgemeinen das Zweckverhältnis statt, sie ist auch in dem angegebenen Sinne eudämonistisch. Sie ist beides sowohl in Rücksicht auf ihre historische Entstehung, wobei die mathematischen Kausalverhältnisse von einem bewußten Willen geschaffen wurden —, sie ist aber auch, ganz abgesehen von ihrer Entstehung, als fertiges, wenn auch entwickelungsfähiges System von Kausalverhältnissen in der bezeichneten Weise zweckmäßig, bei welcher letzteren Zweckmäßigkeit selbstverständlich, ähnlich wie bei fertigen Maschinen und Organismen, der bewußte Wille fehlt. Wenn die fertige Weltordnung in gewissem Maße zweckmäßig ist, so muß man wohl von vornherein annehmen, daß die Mathematik als abstrahierter Teil derselben an dieser Zweckmäßigkeit teil habe. Spinozas Behauptung, die Mathematik enthalte nur wirkende Ursachen, aber keine causa finalis, ist hiernach irrtümlich; die Zweckursache ist die Erlangung mit dem befriedigenden Gefühle der Sicherheit verknüpfter

Beweise. In der Mathematik ist das durchgängige reine Kausalverhältnis, obwohl es jedwede Freiheit ausschließt, mit dem Verhältnisse des Zweckes ohne irgend welchen Widerspruch aufs innigste verbunden, wie auch nächst Aristoteles die bedeutendsten Naturforscher aller Zeiten in der gesamten Natur beide Verhältnisse erkannten. Es geht hieraus endlich hervor, daß zwischen Naturalismus und Teleologie nicht notwendig Widerspruch stattfindet, wie gewöhnlich behauptet wird.

In der Struktur der Mathematik wurden hiernach drei Grundverhältnisse bekannt:

1. die Koordination d. h. das gleichzeitige Nebeneinander ähnlicher Teile in Gruppen, von denen jede einem allgemeineren engeren oder weiteren Begriff (Art- oder Gattungsbegriff) subordiniert ist. Solche Gruppen sind die mathematischen Grundgebilde und als deren erste Entwickelung die Axiome. Die weitere Entwickelung derselben umfaßt als Gattungsbegriff die Artbegriffe: Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie ꝛc.

2. Das Verhältnis der Ursachen zur Wirkung oder das Kausalverhältnis, welches in ununterbrochenen Ketten bis zu den letzten Ursachen: den Axiomen und Grundgebilden geht.

3. Das Verhältnis der Mittel zum Zweck oder das Zweckverhältnis, welches als die Subordination sämtlicher Kausalverhältnisse unter den letzten Zweck: die Sicherheit des Beweises erkannt wurde.

---

b. Wenn man die Mathematik als fertiges Ganzes betrachtet, das man zerlegen kann in die Grundgebilde und daraus wieder zusammensetzen, so tritt uns sofort die Ähnlichkeit entgegen, welche damit sämtliche physikalischen und chemischen Wissenschaften haben, insofern man ihnen die atomistische Idee zu Grunde legt, wie es heute ja allgemein geschieht. Über die empirische und logische Notwendigkeit derselben habe ich schon oben das Urteil von Cornelius angeführt. Nimmt man an, daß die ganze körperliche Welt sich zerlegen läßt in Grundgebilde der Atome und daraus wieder zusammensetzen, so ist die Ähnlichkeit mit der Mathematik unzweifelhaft. Diese Ähnlichkeit steigert sich dadurch, daß Physik und Chemie, welche das Fundament aller Naturwissenschaften bilden, sich nachweisbar in mathematischen Verhältnissen bewegen, und dies bei allen denen stattfindet, bei welchen einige Teile räumlich oder zeitlich meßbar sind (die sogenannten mathematischen Naturwissenschaften), so daß die Entwickelung derselben durch die Mathematik wesentlich gefördert wird.

Ähnlich der atomistischen Theorie für die Körperwelt ist die sensualistische für die Welt des Geistes. Alle unter den allgemeinen Begriff Seele gruppierten psychischen Gebilde: die sinnlichen Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffe, Urteile, Schlüsse und der Wille werden zerlegt in die elementaren sinnlichen Empfindungen und Gefühle (die Atome der Seele) und daraus wieder zusammengesetzt, wie es in meiner am Anfange dieser Abhandlung erwähnten Schrift geschehen ist. Der aus Atomen zusammengefügte Körper einerseits und die aus Empfindungen und Gefühlen verschmolzene Seele andererseits setzen beide den Menschen zusammen. Die menschlichen Individuen aber mit ihren Bedürfnissen, Gedanken und Leidenschaften bilden gewissermaßen die Atome, aus denen in den verschiedenartigsten Gliederungen und Thätigkeiten der Körper des Staates entsteht. Daß die mathematische Notwendigkeit in der Psychologie waltet, bezeugen Herbart und Fechner, im Staatsleben ist sie durch die statistischen Arbeiten von Quetelet und Adolph Wagner hinreichend erwiesen. Wie die Mathematik die Mechanik ihrer Grundgebilde ist, so ist die Naturwissenschaft die Mechanik der Atome, die Psychologie die Mechanik der Empfindungen und Gefühle, die Politik die Mechanik der Individuen.

Man wendet ein, die Gestalt des nach bestimmten Ursachen stets unbedingt eintretenden Erfolges lasse sich in den Naturwissenschaften sehr oft nicht aus der Beschaffenheit der bewirkenden Ursachen im voraus begreifen, wie in der Mathematik. Meist müsse die Beobachtung den Erfolg wahrgenommen haben, ehe wir ihn kennen. Es ist nur ein dunkles post hoc, kein klares propter, wie schon Hume bemerkte. Daß zwei Körper sich anziehen, daß durch Verbindung der Gase Sauerstoff und Wasserstoff Wasser entsteht, läßt sich nicht im voraus als notwendige Resultante der beiden Ursachen begreifen. Daß durch das Einlegen eines Samenkorns in die Erde unter gewissen günstigen Umständen stets eine Pflanze entsteht, ist nicht mit so sinnlicher Klarheit begreiflich, wie die Wahrnehmung, daß ein formloser Stoff, z. B. Wolle, in eine Spinnmaschine gelegt, als Resultat Fäden hervorbringt, und diese in einer Webemaschine als Wirkung ein künstliches Gewebe. Der Kausalzusammenhang zwischen dem Willen und der willkürlichen Muskelbewegung ist sehr fern von der Klarheit des Zusammenhanges des Parallelogramms der Kräfte. Gegen diese Beispiele ist zu erwidern, daß das Kausalverhältnis darin nur deshalb nicht mathematisch klar ist, weil die Ursachen nicht so sinnlich klar sind, wie es in der Mathematik bis auf die letzten Ursachen oder die Axiome und Grundgebilde der Fall ist. Vom Sauerstoff und Wasserstoff z. B.

kennen wir zwar so viele Eigenschaften, um im groben beide Stoffe zu unterscheiden. Ob sie aber aus Atomen bestehen oder nicht, wie ihre letzten Bestandteile sonst beschaffen sind und wie sie in uns Sinneswahrnehmungen erregen: über alles dies sind bekanntlich die Ansichten sehr verschieden und keineswegs von durchaus mathematischer Klarheit. Wären sie dies, so würde man auch hier, wie in der Mathematik aus den Axiomen, den Erfolg im voraus begreifen. Die Unklarheit der Kausalverhältnisse in allen nicht mathematischen Wissenschaften liegt vorzugsweise oder in letzter Instanz darin, daß man die letzten Ursachen oder Elemente der Weltordnung, gewissermaßen die Grenzen der Erkenntnis, bisher nicht mit sinnlicher Klarheit erkannt hat. Erklären auch die Sensualisten die Empfindungen und Gefühle, die selbstverständlich sinnlich klar sind, für die Elemente, aus denen alle psychischen Prozesse wie Mosaikbilder mit Notwendigkeit zusammengefügt sind, so wollen doch andere Psychologen von dieser meines Erachtens mathematisch klaren Ansicht nichts wissen. Wer aber hat selbst von den gelehrtesten Verteidigern der Atomistik von den Atomen und ihrem Zusammenwirken ein ziemlich klares, d. h. räumliches Bild? Nichts ist doch ferner davon als Fechners Annahme von der Unräumlichkeit der Atome, nichts der mathematischen Klarheit ferner, als die Annahme Einiger, daß die Atome sich gegenseitig durchdringen, oder daß in ihnen übersinnliche, immanente Kräfte: die Anziehungskraft und Abstoßungskraft, die Kryſtallisationskraft, organische und psychische Kräfte eingeschlossen seien, von denen in der Mathematik keine Spur ist. Die komplizierten zweckmäßigen Formen, namentlich der Organismen allein, aus der Thätigkeit der Atome zu erklären, hat man seit Jahrtausenden vergeblich versucht, ebenso wie ein sinnliches Bild zu geben von dem Zusammenhange des geistigen mit dem körperlichen Leben.

Der heutige Unterschied der Mathematik von den anderen Wissenschaften liegt zunächst darin, daß die Gelehrten nicht nach sinnlichen Bildern der letzten Ursachen oder Elemente der körperlichen und geistigen Welt streben, ähnlich den sinnlich klaren Grundgebilden der Mathematik. Er liegt ferner darin, daß man in anderen Wissenschaften immer an der durchaus unmathematischen und undenkbaren Vorstellung von dem Kausalverhältnisse festhält, daß eine Wirkung nur eine Ursache haben könne, was Stuart Mill für einen der wichtigsten Irrtümer Bacos erklärt. Bevor man sich nicht entschließen wird, bei der Analyse äußerer und innerer Erfahrungen einzig und allein bei sinnlich klaren Elementen der körperlichen und geistigen Welt stehen zu

bleiben, sie als Grenzen der Erkenntnis anzuerkennen; bevor man sich nicht entschließen wird, das so höchst wichtige, die Notwendigkeit einschließende Kausalverhältnis durchgängig in der obigen mechanischen und mathematischen Weise zu begreifen, — kann von einer auch nur annähernd mathematisch klaren Erkenntnis der Dinge nicht die Rede sein. Dabei ist zu bemerken, daß wir das für elementar oder ursprünglich halten müssen, was wir subjektiv nicht im stande sind, weiter zu zerlegen; ein anderes, objektives Merkmal für den Begriff Element giebt es nicht. Ähnlich ist ja auch nur das notwendig, was wir uns als allein möglich denken können, oder dessen Gegenteil undenkbar ist.

Indem die ganze Erkenntnis darin bestand, die uns unmittelbar entgegentretenden komplizierten sinnlichen Wahrnehmungen und inneren Erfahrungen (das a priori alles Denkens) in letzte Ursachen zu zerlegen und daraus wieder zusammenzusetzen, bin ich a. a. O. zu drei Gruppen sinnlich klarer Elemente gekommen: zunächst die sinnlichen Empfindungen und Gefühle, welche, ähnlich ins Gleichgewicht kommenden Bewegungen, durch ihre Durchdringung latent werdend eine unendliche Weltseele bilden, aus der sie durch Gehirnbewegungen wieder einzeln hervortreten. Aus gewissen Teilen der Sinnesempfindungen bestehen zweitens die kryſtallförmigen und bewegten, sich weder durchdringenden noch teilenden Ausdehnungen (die Ausdehnung nicht nur als Prädikat, sondern auch als Substanz genommen), die man Atome nennt und durch welche drittens die Gruppe der komplizierten zweckmäßigen, namentlich organischen Grundformen realisiert wird. Durch anschauliche Zusammenfügung dieser drei Gruppen nach Analogie des Parallelogrammes der Kräfte entsteht oder entwickelt sich die gesamte körperliche und geistige Welt, wie das System der Mathematik aus seinen sinnlichen Grundgebilden. Die Entwickelungsvorgänge in der Natur erfordern keineswegs unmathematische, immanente Ursachen oder übersinnliche Kräfte in den Dingen.

Will man die komplizierten Erfahrungen in sinnlich klare letzte Ursachen zerlegen, so wird freilich die Zerlegung vieler verwickelter Kausalverhältnisse durch anschauliche Hypothesen allgemeiner Art, wie es z. B. die atomistische und sensualistische sind, übersprungen werden müssen, da zu einer konkreten Analyse derselben die empirischen Wissenschaften heute nicht die nötigen Mittel haben und vielleicht niemals haben werden. Mit der philosophischen Entscheidung zu gewissen sinnlich klaren Elementen steht die Unklarheit gewisser Kausalverhältnisse oder die dunkeln Zusammenhänge, z. B. der obigen Beispiele, wie

aus Sauerstoff und Wasserstoff Wasser wird, aus dem gepflanzten Samen der Baum entsteht, der Wille eine Bewegung bewirkt — deshalb keineswegs im Widerspruch. Hätten nicht nur die Elemente oder letzten Ursachen, sondern auch die späteren Kausalverhältnisse dieselbe sinnliche Klarheit wie in der Mathematik, so würden wir in die gesamte körperliche und geistige Weltordnung eine Einsicht haben, wie in das System der Mathematik. Alle Kausalverhältnisse würden uns klar und notwendig erscheinen, aus den Ursachen würden wir den allein möglichen Erfolg im voraus begreifen. Die vollständige Synthese oder Zusammenfügung der Elemente wäre die Entwickelung der vollständigsten Erkenntnis oder ihr Abschluß: eine Kette von Kausalverhältnissen, welche das Einfachste oder die Prinzipien (die letzten Ursachen) mit dem Kompliziertesten: den sinnlichen Wahrnehmungen und inneren Erfahrungen, d. h. den letzten Wirkungen verbindet.

Wie in der Mathematik, so findet in allen Wissenschaften außer dem bisher erörterten Kausalverhältnisse noch das der Koordination statt, indem gleichzeitig nebeneinander bestehende ähnliche Dinge unter allgemeine Begriffe (Art, Gattung ꝛc.) gebracht, systematisch klassifiziert und dadurch übersichtlich gemacht werden. Ferner finden die meisten bekanntlich in der Weltordnung das Verhältnis der Mittel zum Zweck oder das Zweckverhältnis (Teleologie), indem sie sämtliche Kausalverhältnisse systematisch subordinieren einer letzten Wirkung oder einem Endzwecke: dem durch die möglichste Vollkommenheit bedingten Glücke aller lebenden Wesen — und dann die einzelnen Ursachen Mittel, die Wirkungen Zwecke nennen. Daß die Mathematik nicht ohne Zweckverhältnis ist, man daher als Anhänger der Teleologie nicht unmathematisch denkt, habe ich schon oben auseinandergesetzt. Wenn man sich erinnert, daß ich das sinnlich klare Vorbild aller Kausalverhältnisse: das Parallelogramm der Kräfte als das Fundament der Mechanik — mechanisches Prinzip nannte, so wird jetzt die Bezeichnung meiner Schrift: „naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Prinzips" verständlich sein.

In dieser Weise hoffe ich meine Überzeugung klar gemacht zu haben, daß die Struktur der Mathematik als ideales Vorbild aller anderen Erkenntnis dienen kann und soll, daß alle Erkenntnis, wenn auch als mathematische, empirische und philosophische sehr verschieden, doch in den wesentlichsten Punkten gleichartig ist. Das Unklare in den empirischen Wissenschaften und der Philosophie kann nicht, wie es gewöhnlich geschieht, durch die Annahme ebenso unklarer übersinnlicher Kräfte (obscurum per idem obscurum), sondern muß durch etwas ab-

solut Begreifliches erhellt werden: die Finsternis durch das Licht. Die Mathematik ist die Sonne, durch welche die Dunkelheiten in den empirischen Wissenschaften und der Philosophie allmählich schwinden werden.

c. Das wesentliche der mathematischen Erkenntnismethode Spinozas betrifft nicht die schwerfällige unvorteilhafte Form eines Teiles seiner Schriften, indem seine geometrische Darstellungsweise in Definitionen Axiomen, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien fortschreitet —, sondern ebenfalls die Struktur seiner gesamten Weltauffassung, in welcher ihm die von mir oben angedeutete innere Struktur der Mathematik nachzuahmendes Vorbild oder Ideal war. Spinozas Denkweise steht aber mit diesem Ideale meines Erachtens in folgenden drei Punkten im Widerspruch. Während die Mathematik als relativ Ganzes zerlegt wird in eine größere Zahl von Grundgebilden und Axiomen oder letzten Ursachen und daraus wieder zusammengesetzt wird, kommt Spinoza auf nur eine letzte Ursache: seine eine Substanz, die er Gott (die innere oder immanente Ursache aller Dinge) nennt und aus der er dann wieder die Mannigfaltigkeit der Welt entwickelt. Es ist die Illusion der meisten Philosophen, welche die Philosophie als die mathematisch notwendige Entwickelung eines bestimmten Prinzips auffassen oder daraus alle Erscheinungen der Welt als aus einer obersten Ursache ableiten oder erklären wollen. Nach der obigen Auseinandersetzung des Kausalverhältnisses findet die Ableitung von Wirkungen aus einer einzigen Ursache und gar aus einer immanenten in der Mathematik nirgends statt, es ist im Gegenteil eine Wirkung, die aus mehreren äußerlich zusammengesetzten Ursachen notwendig entstehende Resultante. Das Fundament des Spinozismus ist mithin durchaus unmathematisch. Es ist aber auch ebenso unlogisch, da die Ableitung einer Wirkung aus einer Ursache der sinnlosen Ableitung eines Schlusses aus einer einzigen Prämisse entspricht. Zweitens hat der Apparat der geometrischen Darstellungsweise Spinozas, wie Kuno Fischer (s. Darst. Spinozas 1865. S. 219) bemerkt, nicht die sinnliche Anschaulichkeit der Größenlehre. Spinoza selbst sagt: „Wenn Du mich fragst, ob ich von Gott einen ebenso klaren Begriff habe, als von einem Dreieck, so antworte ich mit Ja. Aber wenn Du mich fragst, ob ich von Gott ein ebenso klares Bild habe, als von einem Dreieck, so werde ich mit Nein antworten. Denn wir können Gott nicht einbilden, sondern nur erkennen.“ Diese letzte Ursache der spinozistischen Welt: die Substanz, d. h. der rein formelle,

inhaltslose Begriff des Selbständigen mit den Attributen des Denkens und der Ausdehnung ist allerdings kaum mehr als eine Summe übersinnlicher und ursprünglicher psycho-physischer Kräfte (potentiae), wie sie in der Mathematik gar nicht vorkommen. In Spinozas Begriff der Klarheit des Denkens fehlt als notwendige Bedingung die auch der Mathematik in dem oben bezeichneten beschränkten Sinne zukommende Sinnlichkeit. Obwohl Kuno Fischer dies trotz seines obigen Ausspruches über die „sinnliche" Anschaulichkeit der Größenlehre (a. a. O. S. 561) ohne weitere Angabe eines Grundes für eine Tirade erklärt, kann ich doch nur mit L. Feuerbach übereinstimmen, dem Spinoza eben wegen der seiner vorgeblichen Klarheit fehlenden Sinnlichkeit durchaus theologisch erscheint. Den dritten Irrtum Spinozas, daß die Mathematik das Verhältnis der Mittel zum Zweck gänzlich ausschließe, was seine schroffe und nach allen Richtungen verwirrende Verneinung des Zweckbegriffes in der Weltordnung verursachte, habe ich früher hinreichend auseinandergesetzt. Ich weiß wohl, wie viel sich über diese drei Punkte, in denen meines Erachtens Spinoza mit der richtig aufgefaßten mathematischen Methode im Widerspruch steht, sagen läßt, es ist dies allmählich im Verlaufe meiner Schrift geschehen; hier wollte und konnte ich nur andeuten, in welchen Punkten hauptsächlich meine Auffassung der mathematischen Erkenntnis von der spinozistischen abweicht. Die Methode einer Weltauffassung kann wohl in gewissem Maße vor der Entwickelung der letzteren, vollständig aber erst während und nach derselben erkannt und auseinandergesetzt werden.

Was Spinozas schroffe Verneinung des Zweckbegriffes in der Weltordnung betrifft, so steht er damit bekanntlich im Gegensatz zu den meisten Philosophen mit Ausnahme eines Teiles der Materialisten, obwohl der andere in der Materie zweckthätige Kräfte annimmt (Hylozoismus). Spinoza steht namentlich im Gegensatz zu Aristoteles, der Zweckverhältnisse statuierte und alle Dinge auf einen Endzweck (eine causa finalis) oder ein Ideal: das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück jedes lebenden Wesens bezog und daraus erklärte. Spinoza hielt dies vermeintliche Ideal für ein Idol, was nicht in der Natur der Dinge, sondern in der menschlichen Einbildung seinen Grund habe. Indem auch die Anschaulichkeit des Aristotelischen Empirismus einen Gegensatz zu Spinoza bildet, dürfte der Gedanke an eine Umbildung des teils unsinnlichen, teils viel zu abstrakten, der Teleologie baren Spinozismus durch den teleologischen und konkreteren Empirismus des Aristoteles nahe liegen. Ich glaube, daß durch die Verbindung mit dem Aristotelischen Empirismus das „geo-

metrische Knochengerippe" des Spinozismus, wie ihn Hamann charakterisiert, Fleisch, Blut und Leben gewinnen, oder als lebendiger Mensch auferstehen könnte. Ähnlich mag Leibnitz gedacht haben, als er in seiner Philosophie eine Resultante zog einerseits aus dem Hauptvertreter des Altertums Aristoteles, dem in der Neuzeit in gewissem Maße Baco und die Sensualisten sich anschlossen, andererseits aus Spinoza und dessen Vorgänger Cartesius, wozu selbstverständlich noch das Eigene kam. Leibnitzens Bestreben scheiterte meines Erachtens vorzugsweise daran, daß er an der Anerkennung des Übersinnlichen festhielt. Aus Leibnitz-Wolf einerseits und den Sensualisten, namentlich Hume andererseits, ging dann Kant hervor, dem der einseitig spinozistische Schelling-Hegel folgte. Herbarts Bestreben aber, scheint mir, knüpft wieder an den oben bezeichneten großartigen Gedanken von Leibnitz an, ohne die genannte Klippe des Übersinnlichen zu vermeiden. Was den Glauben der beiden Philosophen an einen persönlichen Gott betrifft, so bin ich freilich der Meinung, daß, weil derselbe gewissen zu weitgehenden Spekulationen eine Grenze setzt, dadurch hinwiederum in die Leibnitz-Herbartsche Philosophie eine gewisse maßvolle oder nüchterne, den exakten Wissenschaften nahetretende Klarheit gekommen ist, die anderen philosophischen Systemen fehlt.

Neben Spinoza und Aristoteles muß ich von einer dritten Autorität in betreff der Methode: von Kant hier folgendes erwähnen. Da, die Elemente auch Grenzen der Erkenntnis genannt werden können weil man über sie hinaus nicht weiter denken kann, aus den Elementen aber sowohl die körperliche, als geistige Welt, mithin auch die Erkenntnis entstehen, so habe ich meine erwähnte Schrift: „Grenzen und Ursprung der Erkenntnis" betitelt, um an Kant anzuknüpfen, insofern er die Grenzen und den Ursprung der Erkenntnis bestimmen wollte. Ich hätte sie ebenso treffend: die Elemente, in welche die körperliche und geistige Welt zu zerlegen und aus denen sie wieder zusammenzusetzen ist — bezeichnen können. Kant meinte freilich im Gegensatz zu dem obigen Begriff der Grenzen der Erkenntnis, daß, weil alle erkennbaren Objekte unter der Bedingung des Erkenntnisvermögens ständen, so sei zunächst eine Einsicht in die Quellen oder den Ursprung, die Natur und die Grenzen des letzteren, kurz seine Zerlegung oder Kritik (Kritik der reinen Vernunft) notwendig. Alle Wissenschaft sei subjektiv oder phänomenal. Thatsachen seien unauflöslich ideal, nämlich wie die Dinge uns erscheinen, nicht die Dinge für sich: und weit entfernt, daß irgend eine Thatsache das unverfälschte Abbild eines Dinges sei, mengten sich notwendig die Zustände unseres Erkenntnisvermögens oder

Bewußtseins mit ihr. Unter Erkenntnisvermögen, d. h. der Ursache, welche die Erkenntnis bewirkt, ist aber meines Erachtens nur die elementare oder ursprüngliche, d. h. nicht weiter zerlegbare, allen psychischen Vorgängen, den einfachsten: den Empfindungen und Gefühlen gemeinsame Qualität des Bewußtseins zu verstehen, welche ohne irgend welche Grenze unmittelbar klar ist und an sich leer oder ohne Inhalt wie ein Spiegel alle Gegenstände, ohne sie auch nur im geringsten zu verändern, als Bilder aufnimmt und wiedergiebt. Um das bewußte, konkrete sinnliche Bild unserer Person, mit dem unsere inneren Erfahrungen verknüpft sind, entsteht als Rahmen ein bewußtes konkretes Bild der Außenwelt: unser Sehfeld mit den daraus entstehenden Vorstellungen, Begriffen, Schlüssen ꝛc. Hiernach erscheint mir einzig und allein eine Analyse oder Kritik nicht des Erkenntnisvermögens, sondern der gesamten unmittelbaren Erkenntnis selbst notwendig: der sinnlichen Wahrnehmungen und inneren Erfahrungen, der dann, wie oben bemerkt, die Synthese folgt, und zwar nach Analogie der Mathematik notwendig zur objektiven Erkenntnis.

Ist aber das Vorbild der gesamten Erkenntnis die absolut klare und sichere Mathematik, so darf die Philosophie nicht glauben, daß die Erkenntnis beschränkt sei oder nur bis zu einem dunkeln, unlösbaren Reste (Kants Ding an sich oder Noumenon) reiche: sie muß vielmehr eine vollständige, sinnlich klare Erkennbarkeit der Dinge voraussetzen und fordern, wie auch Aristoteles alles für erkennbar hielt, ein rückhaltsloses Vertrauen in die Fähigkeit des menschlichen Geistes hatte, das Universum zu verstehen. Das Kantische Ding an sich ist mit dem unbekannten Posten einer Summe zu vergleichen, durch welche die ganze Summe eine unbekannte Größe, ihr Wert ganz unsicher wird. Jedes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntnis überhaupt unklar. Es verdunkelt die Philosophie nicht bloß in einem Punkte oder einer Richtung oder Beziehung, sondern auch als Ganzes. Nennt man diese Ansicht über das Erkenntnisvermögen, d. h. die Voraussetzung der richtigen absoluten Erkennbarkeit der Welt (die keineswegs eine Einheit der Natur und des Geistes oder des Objektiven und Subjektiven, wie bei Spinozas Pantheismus notwendig voraussetzt) dogmatisch, ein Dogma oder eine Hypothese, so ist es die Kantische Ansicht über die Elemente und Faktoren aller Erfahrungserkenntnis, welche auf der Hypothese des Spiritualismus basiert, nicht minder.

Der Gegensatz des namentlich in Spinoza ausgeprägten Dogmatismus: der sogenannte, vorzüglich durch Kant repräsentierte Kritizismus, d. h. die Meinung, daß aus Gründen der Vernunft die Erkenntnis

nur bis zu einer gewissen Grenze reiche, jenseits welcher die Vernunfterkenntnis zu gelten aufhöre, oder ein unbegreiflicher Rest (Ding an sich) bleibe, ist ebenso hypothetisch, seine vorgeblichen Beweise Illusionen. Wie empfehlenswert auch derjenige Skeptizismns sein mag, der nur in der Vorsicht beim Nachdenken besteht, so kann doch von demjenigen, der allgemein anerkannte sinnliche Wahrnehmungen möglicherweise für Sinnestäuschungen, Fieberphantasien und dergl. Zufälliges, und deshalb jedwede sichere Erkenntnis für unmöglich hält, — bei dem Versuche einer Erkenntnistheorie nicht die Rede sein. Wenn es das Resultat des Kantischen Kritizismus ist, daß eine Methaphysik als Wissenschaft des Übersinnlichen nicht, daß nur Erfahrungserkenntnis möglich sei, so ist es das Resultat meiner Schrift, daß Übersinnliches überhaupt nicht existiert, aus der äußeren und inneren Erfahrung aber eine Metaphysik, d. h. eine sinnlich klare Vorstellung von den Elementen der Welt und ihrem ersten Zusammenwirken abstrahiert werden kann.

Nachdem wir das Gemeinsame aller Erkenntnis begriffen haben, werden wir uns ferner zweier sehr verschiedener Arten derselben bewußt: der empirischen Wissenschaften und der Philosophie. Der Unterschied bezieht sich auf den Gegenstand und auf die Methode. Betrachten wir zunächst den Unterschied im Gegenstande der empirischen Wissenschaften und der Philosophie.

§. 2. Der Unterschied des Gegenstandes der empirischen Wissenschaften und der Philosophie.

Die empirischen Wissenschaften, den der Erfahrung zu ferne liegenden ersten Ursprung und die erste Entwickelung der Dinge, d. h. ihre Prinzipien überspringend und den Philosophen überlassend, erklären die spätere Entwickelung der Dinge und das Ende derselben oder ihre Vollendung. So erklärt die Entwickelungsgeschichte die spätere Entwickelung des Keimes des Menschen (abgesehen von seiner Entstehung bei etwaiger Kosmogonie oder im Samen und Eierstock und dem Anfang seiner Entwickelung), die Anatomie und Physiologie den ausgewachsenen oder vollendeten Menschen; so überlassen die Physiker die Spekulationen über die Materie den Philosophen, nur die späteren Entwickelungen und Endresultate untersuchend; so überspringen die empirischen Juristen den Rechtsbegriff und seine erste Entwickelung, sich nur mit der historischen Untersuchung der späteren Entwickelung und Vollendung bestimmter Rechtssysteme beschäftigend. Die Philosophie dagegen hat teils in der Erkenntnis der letzten Ur-

sachen oder Elemente der Welt, die nicht weiter erklärlich sind, teils in der Erklärung des ersten Zusammenwirkens oder der ersten Entwickelung jener Elemente zu bestehen. Eine scharfe begriffliche Grenze zwischen empirischen Wissenschaften und der ihren Anfang oder ihr Zentrum, insofern man das Zentrum als den notwendigen Anfang der Kreisfläche oder vielmehr der Kugel betrachten kann, bildenden Philosophie, die mit einem Worte Wissenschaft der Prinzipien zu nennen ist, besteht hiernach nicht. Da außerdem sämtliche empirische Forscher ein philosophisches Bedürfnis in gewissem Grade haben, benutzen sie zu einer einigermaßen zusammenhängenden Darstellung ihrer Wissenschaft philosophische Hypothesen —, ohne freilich auf diese Spekulationen einen besonderen Wert zu legen und um ihre befriedigende Ausprägung sich zu bemühen. Zur zusammenhängenden Darstellung philosophischer Ansichten dagegen bedarf man Teile der empirischen Wissenschaften, so daß nicht nur begrifflich, sondern auch in der thatsächlichen Darstellung eine scharfe Grenze beider Erkenntnisgebiete nicht stattfindet.

Die menschliche Erkenntnis oder die Wissenschaft ist eben ein Ganzes: das Bild der gesamten körperlichen und geistigen Weltordnung, von dem der mehr zu Tage liegende Teil die empirischen Wissenschaften, der tiefer liegende die Philosophie bildet. Beide Teile aber hängen notwendig aufs innigste zusammen und werden nur künstlich aus Rücksicht auf die später zu schildernde Verschiedenheit ihrer Methode getrennt.

Ebensowenig endlich, als eine scharfe Grenze zwischen den einzelnen empirischen Wissenschaften ist, z. B. zu einer gründlichen Physiologie des Menschen auch Kenntnis der Anatomie, Physik, Chemie, Mathematik, zu einer gründlichen Rechtswissenschaft auch Kenntnis der Nationalökonomie ꝛc. notwendig sind, ebenso sind auch die einzelnen Disziplinen der Philosophie: die Metaphysik, die Naturphilosophie, die Logik, die Psychologie, die Ethik nur künstlich oder aus gewissen Zweckmäßigkeitsrücksichten, z. B. wegen des Vorteils der Teilung der Arbeit getrennt. Was man Methaphysik nennt (der Name rührt von der Stellung der betreffenden Aristotelischen Schrift hinter seiner Physik her) stimmt mit der von mir gegebenen Definition der Philosophie als der Erkenntnis oder Wissenschaft der Prinzipien überein, insofern dieselbe nicht spezieller ausgeführt wird. Werden einzelne Teile an und für sich spezieller entwickelt, so entstehen die Naturphilosophie, oder die Ethik ꝛc. Die formale Logik ist als die spezielle Entwickelung eines Teiles der Psychologie zu betrachten. Alle diese Einzeldisziplinen brauchen einander. Die Ethik z. B. bedarf bei der Frage nach der

Willensfreiheit der Psychologie, diese bei der Frage nach dem Zusammenhange der Seele mit dem Körper der Naturphilosophie. Das innere Band aller dieser Einzelheiten ist die Metaphysik, die man auch allgemeine Philosophie nennen kann. Die in dieser Abhandlung gegebene Einleitung in dieselbe, welche über die Methode der Erkenntnis und das Verhältnis der Wissenschaften unter einander handelt, bildet die Erkenntnistheorie oder Wissenschaftslehre. Die Mathematik als Abstraktion aus der Erfahrung, wie ich es in § 1 dargestellt habe, vertritt die Stelle der sogenannten oder ist allein die wahre Ontologie. Die Summe der koordinierten philosophischen Einzeldisziplinen nennt man auch Encyklopädie der Philosophie.

§ 3. Der Unterschied der Methode der empirischen Wissenschaften und der Philosophie.

Während das Gemeinsame in der Methode aller Erkenntnis oben im Wesentlichen als die Analyse der komplizierten unmittelbaren Erfahrungen in immer einfachere bis auf die Elemente, und die Synthese der letzteren zu den kompliziertesten Erscheinungen (auch Deduktion derselben aus den Elementen genannt) definiert wurde, — besteht doch folgender Unterschied zwischen den empirischen Wissenschaften und der Philosophie.

In den empirischen Wissenschaften findet jene Analyse und Synthese ganz im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung statt, indem man dazu körperliche Thätigkeiten, Instrumente und andere derartige Mittel anwendet und nach vielfachen Wiederholungen das für unmittelbar wahr hält, worin die meisten Menschen übereinstimmen. Sind die Analyse und Synthese in dieser Weise nicht unmittelbar sicher, sind sie geistig oder in Gedanken ausgeführt, so werden sie als unsichere geistige auf doppelte Weise kontroliert oder verifiziert. Es ist nämlich nicht ausreichend, daß diese geistigen Angaben nur möglich, d. h. mit den Denkgesetzen nicht im Widerspruch sind; es ist selbst nicht ausreichend, daß sie mit mathematischer Notwendigkeit aus sicheren Thatsachen zu folgen scheinen, ihre Verneinung undenkbar oder absurd zu sein scheint. Es wird vieles irrtümlich für allein möglich oder notwendig, vieles für undenkbar gehalten, was es doch nicht ist. Außer dieser ideellen Probe wird zweitens noch die reelle angewandt, nämlich einerseits die Kontrole durch Experimente, d. h. künstliche Erfahrungen im Gegensatze zu den gewöhnlichen, andererseits bei meßbaren und berechenbaren Dingen die Kontrole durch die Mathematik, da alles in der Welt in mathematischen Verhältnissen sich bewegt und

deshalb unter Umständen eine genaue Bestimmung der Quantitäten von Zeit, Raum und Kraft ausführbar ist. Die Verifikation durch die gewöhnliche Logik ist nicht ausreichend. Sauerstoff und Stickstoff z. B. sind zwei farblose Gase, so daß nach der gewöhnlichen Denkweise durch ihre Verbindung keine Farbe entstehen könnte. Trotzdem entsteht daraus die dunkelorange Salpetersäure. Mit der größten Vorsicht oder Skepsis sucht man die Analyse immer genauer, die Instrumente dazu immer richtiger und feiner zu machen und bei der Vergleichung der Beobachtungen selbst die individuellen Verschiedenheiten der Beobachter (die sogenannte persönliche Gleichung) mit in Rechnung zu bringen. Die ideelle und reelle Probe, d. h. die Erkenntnis der Übereinstimmung gewisser Angaben nicht nur mit den Denkgesetzen, sondern auch mit den sinnlichen Wahrnehmungen bilden beide zusammen das oberste Prinzip, den unentbehrlichen Kompas bei jedem Schritte in den empirischen Wissenschaften und jeder Irrtum kann nachgewiesen werden als entstanden aus dem Sich-Verlassen auf unbewiesene Thatsachen, voreilige Induktionen oder bloßen, ein Vorurteil bildenden Redensarten, von denen aus spekuliert wird, als seien es erwiesene Wahrheiten.

Derartige voreilige Induktionen haben freilich zuweilen lange Zeit das größte Ansehen, z. B. heute meines Erachtens gewisse geologische und astronomische Verallgemeinerungen, aus denen man auf einstmalige Entstehung und eine dereinstige Zerstörung der Weltordnung schließt. Gegen die Meinung, daß, weil in den verhältnismäßig sehr wenigen bisher untersuchten tieferen Sedimenten keine menschlichen Überreste gefunden sind, der Mensch zu irgend einer Zeit auf rätselhafte Weise entstanden sein müsse und nicht in einer von Ewigkeit her bestehenden Welt auch ohne zeitlichen Anfang bestanden haben könne — kann man Agassiz' Worte (The structure of animal Life. London 1866) anführen: „Was wissen wir von den Tieren, die in Afrika und Neuholland begraben sind? Und nicht allein Afrika und Australien, auch der größte Teil Asiens und Südamerikas sind in dieser Hinsicht versiegelte Bücher. Wir haben nur einzelne Teile Europas und Nordamerikas durchforscht und schließen hieraus auf die ganze Erde. Wir können, wollen wir wissenschaftlich verfahren, nur gleiche Flächen miteinander vergleichen. Würden wir nicht einen großen Fehler begehen, wenn wir aus der Zahl der Bewohner einer Gegend auf die ganze Bevölkerung der Erde schließen wollten?" Bedenkt man, daß Agassiz dabei noch die Sedimente des den größten Teil der Erdoberfläche einnehmenden Meeresbodens nicht erwähnt, so wird man

die Voreiligkeit der Induktion erkennen, zu der die Naturforscher sich durch das Vorurteil verführen lassen, daß doch alles einen Anfang gehabt haben müsse, als ob es nicht ebenso notwendig wäre, letzte, das heißt anfangslose Ursachen zu denken. Negative Thatsachen, wie das obige Fehlen menschlicher Überreste, sind oft genug widerlegt worden. Eine ähnliche, im Interesse des obigen falschen Vorurteils gemachte Übertreibung ist die Induktion, daß die gesamte Erdrinde einst in glühend flüssigem Zustande war. Von den ebenfalls durch jenes Vorurteil bewirkten Übertreibungen des in gewissem Maße unzweifelhaft richtigen Darwinismus sagt Agassiz a. a. O.: „Die von mir angeführten Thatsachen sind ein gewaltiger Streich gegen die Theorie einiger wohlunterrichteter, aber phantastischer Gelehrter, welche uns glauben machen wollen, daß die Tiere von wenigen Originalformen derivieren, die im Laufe der Zeit nach bestimmten Gesetzen variierten und sich differenzierten.“ Wie entschieden ich auch die theologischen Kombinationen von Agassiz verwerfe, so gehört er doch neben Linné und Cuvier zu den wenigen in dieser Richtung ausgezeichneten Naturforschern, in denen der feste Glaube an einen persönlichen Gott, weil derselbe gewissen zu weit gehenden Spekulationen eine Grenze setzt, übereilte Induktionen hindert und sie dadurch gesund erhalten hat vor dem Kontagium der vulgären naturwissenschaftlichen Spekulation, wie ich ein ähnliches schon früher in betreff der Philosophie von Leibnitz und Herbart behauptete.

Andere Thatsachen, aus denen die Naturforscher die wichtigsten Schlüsse ziehen, scheinen mir dazu bisher viel zu wenig analysiert, z. B. in der Hypothese, daß, weil vorgeblich der Enke'sche Komet, mithin sämtliche Planeten durch den Äther des Weltraumes gehemmt würden, ihre Bahnen immer enger werden müßten bis zu ihrem Sturze auf die Sonne. Da der Äther nach der Auffassung der meisten Physiker aus Atomen besteht, die sich gegenseitig nur abstoßen, da der innerhalb der Planeten befindliche dichtere Äther eine stärkere Stoßkraft besitzen wird, als derjenige außerhalb, so kann dieser durch jenen fortgestoßen werden, ähnlich wie die Vorderteile einer Lokomotive leichtere Hindernisse auf den Schienen so an die Seite werfen, daß der Wagen ungehemmt seine Bahn zurücklegt. Aus dem allerdings geringen Rückstoß auf den im Weltkörper befindlichen Äther kann nur eine verschwindend kleine Veränderung des Aggregatzustandes des Weltkörpers folgen, aber keine Hemmung seines Laufes durch den Weltraum, der offenbar ganz so stattfinden muß, als ob derselbe absolut leer sei, wie es auch die genauesten Berechnungen der Astronomen beweisen. Daß

Enkes Komet durch den Äther gehemmt ist, ist auch nicht bewiesen, sondern nur angenommen, um für die sonst notwendige Annahme des Äthers eine unmittelbare Thatsache anführen zu können. Der Komet könnte auch anderweitig gehemmt sein.

Alle derartigen Induktionen und Hypothesen gehören freilich, genau genommen, der exakten Naturwissenschaft gar nicht an, sie sind schon eine Grenzüberschreitung in das Gebiet der Philosophie der Natur. Ein selbständiger Philosoph sollte diese Grenzüberschreitung mit dem entschiedensten Mißtrauen betrachten. Die Philosophie der Naturforscher ist einseitig, weil sie bei der Beurteilung des Einzelnen die gesamte körperliche nnd geistige Weltordnung wenig im Auge haben; als Schluß aus der zeitigen, stets sich verändernden (d. h. vermehrenden) Summe naturwissenschaftlicher Thatsachen muß sie sich ferner auch verändern, während die echte Philosophie doch wohl nach der Erkenntnis der unveränderlichen absoluten Wahrheit strebt.

Die Methode der empirischen Wissenschaften, namentlich der Naturwissenschaft, nennt man mit Verallgemeinerung des Begriffes des induktiven Schlusses, d. h. der Annahme, daß, was unter gleichen Umständen stets beobachtet wird, ganz allgemeine Geltung hat — induktive Methode, obwohl darin, abgesehen von den Schlüssen per analogiam, auch die Deduktion (wenigstens im bisherigen Sinne) eine wesentliche Rolle spielt. Das Experiment, welches verschiedenes zusammenfügt, um die Wirkung dieser Ursachen zu erkennen, oder daraus sinnlich zu deduzieren, fällt eben unter den allgemeinsten Begriff der Synthese, Kombination oder Deduktion. Ebenso geht man bei der deduktiven Methode doch von Voraussetzungen aus, die wenigstens meines Erachtens nicht aus einem nur inneren Bewußtsein des Menschen stammen oder aus der Luft gegriffen, sondern stets durch eine, wenn auch sehr mangelhafte und falsche Analyse der Erfahrungen, durch Schlüsse der Induktion und dergl. erlangt sind. An Stelle des gebräuchlichen Gegensatzes der induktiven und deduktiven Methode scheint es mir richtiger, bei aller Erkenntnis Analyse und Synthese zu unterscheiden und dann einen Unterschied zu machen zwischen der sicheren Methode der empirischen Wissenschaft und der jetzt zu schildernden höchst unsicheren Methode der Philosophie, wie es z. B. auch Lewes in seiner Darstellung des Aristoteles (1865) thut, der mit anderen zwischen wissenschaftlicher und methaphysischer Methode unterscheidet.

In der Philosophie oder Metaphysik nämlich bringt es die Tiefe des Gegenstandes, indem wir im Meere der Erkenntnis von der Ober-

fläche der äußeren und inneren Erfahrungen bis auf die letzten, tiefsten Gründe und ihre zunächst daraus folgenden Schlüsse hinabsteigen müssen, mit sich, daß bei der großen Entfernung des unmittelbar gegebenen Materials Analyse und Synthese der Prinzipien nur geistig sein können und jede sichere Kontrole, namentlich die oben geschilderte reelle Probe: die Verifikation durch Experiment und Mathematik fehlt und wohl unmöglich ist. Man ist auf seinen Scharfsinn im Erraten angewiesen und es werden nur zu oft ideelle Unterscheidungen und verbale Analogien mit wirklichen Verschiedenheiten und Ähnlichkeiten verwechselt; man versucht es oft gar nicht einmal, komplexe Erscheinungen in ihre einzelnen Elemente zu zerlegen, weil man nicht ahnt, daß sie komplex sind; die Analyse ist oft unvollkommen und annähernd. Andererseits hält man letzte Ursachen oder Elemente irrtümlich für komplex und supponiert ihnen illusorische Ursachen, die man unbegreifliche Kräfte nennt: man geht über die Grenzen der Erkenntnis, bei denen man stehen bleiben sollte, hinaus. Daher hier so viele individuelle Differenzen. Ähnlich wie mit manchen tieferen mikroskopischen oder in große Ferne gehenden astronomischen Beobachtungen, die durch ihre Unbestimmtheit unwillkürliche Deutungen veranlassen, die man mit unmittelbaren Beobachtungen verwechselt, sodaß hier so wenig Übereinstimmung unter den empirischen Forschern stattfindet —, verhält es sich mit den blassen oder undeutlichen inneren Erfahrungen und Abstraktionen (der Selbstbeobachtung), welche vorzugsweise das Gebiet der Philosophie bilden. Je abstrakter oder allgemeiner, desto unbestimmter, undeutlicher oder weniger klar wird das Denken, desto leichter kommen Verwechselungen, Mißverständnisse und Verwirrung vor. Die Mathematik hilft sich bei ihren an und für sich gar nicht denkbaren Abstraktionen der Grenzen und Wiederholungen der Dinge, z. B. dem Punkte ohne Ausdehnung, der Linie ohne Breite durch die hypothetischen, grob-sinnlichen Figuren der Geometrie und ebenso beschaffenen Zeichen der Arithmetik, wie früher auseinandergesetzt wurde. Für die Abstraktionen der Philosophie giebt es keine solche gröbere Versinnlichung. Die innere Erfahrung und Unterscheidung oder Analyse der verschiedenen Philosophen ist deshalb höchst verschiedenartig, es giebt keine allgemein anerkannte. Deshalb findet hier vorzugsweise die deduktive Methode statt und zwar wegen mangelhafter Analyse der äußeren und inneren Erfahrungen wohl in der Regel eine Ableitung der Erscheinungen aus viel zu wenig Elementen, von denen es zudem nicht selten zweifelhaft ist, ob sie wirklich Elemente und nicht etwas Zusammengesetztes oder wohl ganz illusorische Be-

griffe: Phrasen sind. Die Zustimmung der Majorität der Menschen wäre eine Verifikation der Philosophie, wie es bei den Sätzen der empirischen Wissenschaften ist. Aber welche Zersplitterung der Ansichten!

Zur Erkenntnis der wirklichen Elemente kann man natürlich nur durch eine gründliche Analyse der äußeren und inneren Erfahrungen kommen, wobei eben das „gründlich" sehr subjektiv ist. Um sich bei zu wenigen Elementen zu helfen, zieht man nicht selten das zum geistigen Bau der Welt fehlende Material, ohne sich dessen klar zu werden, aus der Erfahrung nachträglich durch gewisse systematische Kunstgriffe heran, was man dialektische Methode nennt. So hat z. B. Trendelenburg erwiesen, daß Hegel durch seine dialektische Methode das scheinbar aus seinen sehr einfachen Prinzipien folgende Material in Wahrheit aus der Erfahrung herangezogen hat. Einzelne Philosophen mögen ihre Voraussetzungen scheinbar allein durch Analyse der inneren Erfahrung, oder, wie man sich unklar ausdrückt, direkt aus ihrem Bewußtsein erhalten, indem sie mittels Analogieen der eigenen Natur die Dinge erklären, z. B. die Bewegungen der Dinge durch einen denselben innewohnenden Willen. Indes dürften sie doch unbemerkt Abstraktionen aus der sinnlichen Wahrnehmung dialektisch heranziehen, während andere ihre Metaphysik vorzugsweise auf sinnliche Wahrnehmungen basieren. Es ist deshalb entschieden unrichtig, die Methode der empirischen Wissenschaften objektiv, die der Philosophie subjektiv zu nennen. Ein solcher qualitativer Unterschied besteht gar nicht, der Unterschied besteht zunächst nur, wie auseinandergesetzt wurde, in der unvergleichlich schwierigeren Ausführbarkeit richtiger philosophischer Analyse und Synthese.

Wenn schon aus den genannten Umständen die Unsicherheit, Unklarheit und teilweise vollständige Wertlosigkeit der Philosophie im Verhältnis zu den empirischen Wissenschaften begreiflich ist, so erscheint es mir doch außerdem als wesentlicher Grund dieser Übelstände der Philosophie, daß ihr die konsequente Durchführung des Prinzips der Sinnlichkeit als der notwendigen Bedingung der Klarheit oder Deutlichkeit des Denkens fehlt, welches Prinzip meines Erachtens nicht nur in den empirischen Wissenschaften, sondern auch in der Mathematik aufs unbedingteste festgehalten wird.

Die empirischen Forscher halten die allgemein anerkannte sinnliche Wahrnehmung (also nicht etwa Sinnestäuschungen und Träume) zwar keineswegs für absolute Wahrheit, wohl aber für den klarsten und sichersten Ausgangspunkt aller Erkenntnisse. Wenn sie nun auch

keineswegs bei den sinnlichen Wahrnehmungen stehen bleiben, sondern, um ihren nicht unmittelbar wahrnehmbaren Zusammenhang zu begreifen oder zu erklären, daraus Begriffe, Urteile und Schlüsse, mit einem Worte Gedanken bilden, so halten sie die letzteren doch nur dann für klar (bestimmt, scharf,) wenn sie anschaulich, d. h. aus Elementen der sinnlichen Wahrnehmung zusammengefügte Bilder sind, in denen die Unterschiede und Grenzen zum Bewußtsein kommen. Im Gegensatze dazu ist das Übersinnliche unklar oder unbegreiflich. Wenn in den empirischen Wissenschaften auch vorläufig nicht selten auf ein unbekanntes x geschlossen wird und dies nach seiner besonderen Beziehung einen besonderen Namen erhält, so hofft man doch später dafür eine sinnliche Vorstellung zu erhalten. Wie bei der Konstruktion jeder Maschine die Vorstellung des Zwecks derselben (die causa finalis) bei der Anfertigung und Zusammenstellung ihrer Teile (der causae efficientes) leitendes Grundprinzip ist, so muß auch die Vorstellung von dem Zwecke der empirischen Wissenschaften, ein sinnliches Bild gewisser Verhältnisse zu geben, d. h. Anschaulichkeit des Denkens oder, negativ ausgedrückt, Ausschließung des Übersinnlichen — neben der Sammlung der Erfahrungen und der daraus stattfindenden Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen gleichzeitig als ihr leitendes Grundprinzip (ihre causa finalis) angesehen werden. Unter den weiteren Begriff des Übersinnlichen gehören als engere einerseits das subjektiv Unerklärliche oder Unbegreifliche, andererseits das Übernatürliche, indem die von den Theologen angenommene, über der bekannten Natur bestehende zweite Welt nicht sinnlich gedacht werden kann und deßhalb übersinnlich sein muß. Ausschließung des Übersinnlichen findet in den empirischen Wissenschaften da statt, wo der Zusammenhang der Thatsachen durch zwei logisch gleichmögliche oder gleichwahrscheinliche Vorstellungsweisen erklärbar ist, von denen die eine absolut sinnlich ist, die andere Übersinnliches enthält. Da man sich hier nach in der Sache selbst liegenden Gründen nicht entscheiden kann, muß man sich offenbar prinzipiell für die sinnliche Vorstellungsweise entscheiden oder dieselbe von den beiden logisch gleichberechtigten auswählen. Das Prinzip der Ausschließung des Übersinnlichen in den empirischen Wissenschaften (die causa finalis neben den causae efficientes: den Erfahrungen und den daraus gebildeten Begriffen, Urteilen und Schlüssen) ist mithin nur ein Prinzip der Auswahl, durch welches die aus den thatsächlichen Erfahrungen gebildeten Gedanken in keiner Weise geändert werden. Dies ist nicht unwissenschaftlicher Apriorismus, denn das thut, wie oben bemerkt, jeder Mechaniker, der ein mechanisches System konstruiert.

Endlich ist mit dem bisherigen keineswegs gesagt, daß die empirischen Forscher das Übersinnliche überhaupt läugnen (im Gegenteil glauben die meisten daran), sie überlassen seine Erforschung aber der Theologie und spiritualistischen Philosophie, welche beiden sie als notwendige Ergänzungen der empirischen Wissenschaften betrachten. — Sicher oder bewiesen sind den empirischen Forschern ihre Gedanken nur durch den Nachweis ihrer Denknotwendigkeit, d. h. wenn sie mit Notwendigkeit oder als die allein möglichen aus sinnlichen Wahrnehmungen folgen, oder wenn sie als mögliche wenigstens mathematisch bestätigt sind. Die sinnliche Wahrnehmung ist der feste Punkt, den die Empiriker stets im Auge haben.

Während man konkret jede aus Empfindungen und Gefühlen sozusagen zusammengewachsene vollständige sinnliche Wahrnehmung nennt, ist dagegen jeder Teil derselben abstrakt, wenn man von den andern absieht. Er ist aber trotzdem offenbar durchaus sinnlich. So ist die Mechanik, in der nur von Bewegungen gehandelt wird, zwar mehr abstrakt, aber von sinnlicher Klarheit, da die Bewegung ein Teil der sinnlichen Wahrnehmung und innern Erfahrung oder daraus abstrahiert ist. Selbst die Mathematik, obwohl, wie mehrfach erwähnt, ihre von den sinnlichen Dingen gemachten Abstraktionen, an sich gar nicht denkbar, dies erst durch die hypothetischen sinnlichen Figuren und Zahlzeichen werden, — ist nur unter der Bedingung dieser Sinnlichkeit absolut klar, und war ihre Entwickelung wohl nur dadurch möglich. Die Beweiskraft der Mathematik ist durch ihre sinnliche Klarheit notwendig bedingt. Klarheit des Denkens als große Intensität oder Energie des Bewußtseins — mit Ausschluß alles Sinnlichen — zu definieren, wie es fast alle Philosophen (auch Cartesius und Spinoza) thun, erscheint mir falsch, weil das Bewußtsein an und für sich oder mit dem bloßen Inhalte des Seins (des Existierenden) als einfache psychische Qualität eben wegen seiner Einfachheit nicht verschieden intensiv sein kann, sondern von stets gleicher Energie gedacht werden muß. Nur in seiner Verbindung mit sinnlichem Inhalte: als Empfindung oder Gefühl, welche beide Bestandteile der sinnlichen Wahrnehmung sind, bedingt verschiedene Intensität oder eine größere oder geringere Zahl sinnlicher Elemente verschiedene Klarheit des Denkens. Daraus, daß sinnliches Denken stets klar und begreiflich ist, kann man wohl den induktiven Schluß ziehen, daß Sinnlichkeit oder Anschaulichkeit das Merkmal alles klaren und begreiflichen Denkens ist, oder daß dies stets aus Elementen der sinnlichen Wahrnehmung zusammengesetzt sein muß.

Nach allem bisher Gesagten scheint mir der hochwichtige Begriff der Klarheit der Erkenntnis aus drei Merkmalen zu bestehen, oder durch drei Merkmale bedingt. Ähnlich der klaren Gesichtswahrnehmung besteht sie zunächst in der scharfen Unterscheidung der dunkeln oder verwickelten Erkenntnis in ihre Teile und der Erkenntnis des Zusammenhanges dieser Teile, indem dieselben durch ihre Ähnlichkeit Gruppen (Arten, Gattungen ꝛc.) bilden, ferner im Causalzusammenhange und Zusammenhange der Mittel zum Zwecke stehen. Hierdurch wird man eine Alles umfassende und auch innerlich vollständige Übersicht des Ganzen erhalten. Zweitens kann die Erkenntnis nur als objektive, d. h. als Vorstellung der Ordnung der Dinge, wie sie an sich oder abgesehen vom menschlichen Erkenntnisvermögen sind, klar genannt werden. Dieser Punkt wurde schon früher bei Erwähnung des Kantischen Kritizismus vorläufig erledigt. Als dritte zur Klarheit der Erkenntnis wenigstens für die empirischen Wissenschaften und die Mathematik ganz unerläßliche Bedingung erschien mir die Sinnlichkeit der Teile, d. h. daß sie Teile der aus Empfindungen und Gefühlen zusammengesetzten sinnlichen Wahrnehmung oder von ihr abstrahiert, Abstraktionen derselben sind.

§ 4. Methodologische Aufgabe der Philosophie und Skizze einer Lösung derselben.

Will nun die Philosophie für den Verstand ebenso befriedigend sein, wie die Mathematik und die empirischen Wissenschaften, so muß sie soweit als irgend möglich dieselbe Methode beobachten und deshalb zunächst ein durchaus sinnliches Bild von den Prinzipien der Dinge geben: die Elemente der körperlichen und geistigen Welt und ihren Zusammenhang, d. h. das Interesse des Kosmos gewissermaßen mit geistigen Händen fassen, begreifen, mit geistigen Augen klar sehen. Wenn das Wesentliche der menschlichen Erkenntnis früher als die Analyse der komplizierten sinnlichen Wahrnehmungen und innern Erfahrungen in immer einfachere Teile bis auf die Elemente und in der Synthese aus den letzteren dargestellt wurde, so wird die Klarheit der philosophischen Erkenntnis nach dem Gesagten nicht nur in der übersichtlichen Ordnung und Folge dieser Analyse und Synthese bestehen, sondern auch durch die sinnliche Beschaffenheit aller Teile mit Einschluß der letzten Ursachen oder der Elemente notwendig bedingt sein.

Ich bemerkte schon früher, daß ich in meiner zitierten Schrift die körperliche und geistige Welt in drei Gruppen rein sinnlicher letzter Ursachen zerlegt habe: die durch Analyse sämtlicher psychischer Pro-

zesse entstehenden sinnlichen Empfindungen und Gefühle und, aus gewissen Teilen derselben zusammengesetzt, zweitens die Gruppe der ausgedehnten krystallförmigen und ursprünglich sich bewegenden Atome, sowie drittens die dadurch realisierte Gruppe der zweckmäßigen, namentlich organischen Grundformen. Nur aus solchen unmittelbar klaren Elementen, die in betreff der Anschaulichkeit in der auseinandergesetzten Weise den Grundgebilden und Axiomen der Mathematik ähnlich sind, kann eine vollkommen klare Weltauffassung abgeleitet werden. Unsinnliche oder übernatürliche Grundursachen: die Anziehungskraft als Grundursache der Bewegung, die Krystallisationskraft und Lebenskraft als letzte Ursachen der Form der Krystalle und der Organismen, die psychischen Vermögen oder Kräfte als letzte Ursachen der geistigen Prozesse —, alle diese dunkeln Kräfte, von denen man sich kein sinnliches Bild machen kann, sind aufs entschiedenste aus der Philosophie auszuschließen. Unter andern Namen z. B. als des Aristoteles Dinge der Möglichkeit nach (*δυνάμει ὄν*, potentia), als Spinoza's ursprüngliche Attribute der Substanz oder des unbestimmten Selbständigen, als Kant's Ding an sich, als innere oder immanente Ursachen oder das Prinzip der Immanenz überhaupt — haben diese übersinnlichen Kräfte zu allen Zeiten den mystischen Rest, die inhaltlose Phraseologie der philosophischen Systeme gebildet. Der Göthe'sche Spruch: „wo Begriffe fehlen, da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein", bedarf der Ergänzung, daß dies Eintreten leerer Worte auch dann stattfindet, wenn man das Bedürfnis nach Dingen hat, die gar nicht existieren, wenn man mit seinem das richtige Maß nicht anerkennenden geistigen Bedürfnis die Grenze der Wahrheit überschreitet und in das Schattenreich derjenigen Art des Irrtums herabsinkt, welche das Übersinnliche bildet. Wie der Punkt, die Linie und die Zahl, von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahiert, an sich weder sinnlich noch übersinnlich sind, so giebt es freilich noch andere derartige Abstraktionen: die Formen an sich, die Verhältnisse und Beziehungen an sich, die Bewegungen an sich, die aus dem Kausalverhältnis abstrahierte Notwendigkeit, die Unendlichkeit. Alles dies, allein denkbar und realisiert durch das Sinnliche, ist dennoch keineswegs übersinnlich.

Sinnliche Klarheit im auseinandergesetzten Sinne ist freilich noch keineswegs Wahrheit, aber die erste unerläßliche Bedingung dazu. Zweitens muß das sinnliche Bild der Weltordnung als das allein denkbare oder mögliche, d. h. mit Notwendigkeit aus den sinnlichen Wahrnehmungen folgen.

Obwohl allgemein bezweifelt wird, daß diese methodologische Auf-

gabe der Philosophie ausführbar ist, und man glaubt, daß in derselben die Existenz übersinnlicher Dinge angenommen werden muß, so soll doch im folgenden der Weg gezeigt werden, auf dem mir jenes Ideal einer mathematischen oder empirischen, d. h. durchaus sinnlichen Philosophie, die im Gegensatz zur spiritualistischen und zur Theologie Naturalismus oder negativ ausgedrückt Atheismus zu nennen ist, erreichbar erscheint. Ich werde zu zeigen versuchen, daß sich von den Anfängen der Dinge ein sinnliches, d. h. nur aus Elementen der Sinneswahrnehmung zusammengefügtes Bild als Zentrum der Wissenschaften zeichnen läßt. Es wird zwar im Einzelnen vielfach aus Hypothesen bestehen, als Ganzes aber aus den Sinneswahrnehmungen als das allein mögliche oder notwendige folgen. Indem das Ganze bewiesen ist, ist dann auch das zunächst hypothetische Einzelne notwendig oder bewiesen.

Ausschließung des Übersinnlichen als spezifisches logisches Prinzip dieses Naturalismus anzusehen, ist insofern falsch, als dieses schon Prinzip der Mathematik und der empirischen Wissenschaften ist, was jene Art von Philosophie, um zu demselben befriedigenden Resultat zu gelangen, nur nachahmen will. Man kann es nur im Gegensatze zur spiritualistischen Philosophie und Theologie das logische, in gewissem Sinne sensualistische Fundament des Naturalismus nennen, welcher dadurch zu einer sensualistischen Metaphysik wird, während der mit der Theologie sehr wohl verträgliche Sensualismus Locke's und Condillac's nur in der Entwickelung der geistigen Prozesse aus Sinnesempfindungen bestand. — —

Es kann hier nun ferner nur kurz die Überzeugung angedeutet werden, daß die bekannte natürliche, das Geistes- und Gemütsleben einschließende und einer unendlichen Vervollkommnung fähige Welt dem Menschen im Allgemeinen das richtige Maß des Glückes gewährt. Deshalb ist neben dem thatkräftigen Streben nach dem Ideale einer vollkommen natürlichen Welt: einem ehrenhaften persönlichen Leben und der Aufopferung für Andere — die Zufriedenheit mit dieser natürlichen Welt das sittlichere (wie alles wahrhaft sittliche außerdem das richtigere und schönere), mit einem gewissen befriedigenden Gefühle verbundene Urteil des Verstandes, als die Unzufriedenheit. Während die letztere neben dem Glauben an die Existenz übersinnlicher Dinge die Wurzeln der Theologie bilden, tritt zu dem bisher entwickelten logischen Prinzipe des Naturalismus: der Sinnlichkeit als notwendiger Bedingung der Klarheit des Denkens — als sittliches Prinzip die Zufriedenheit mit der einen sinnlichen oder natürlichen Welt, welches

ebenfalls zur Ausschließung alles Übersinnlichen oder Übernatürlichen antreibt und die Überzeugung von der Ausführbarkeit einer sinnlich klaren oder natürlichen Philosophie kräftigt oder ein unbedingtes Vertrauen dazu einflößt. Das logische Prinzip des Naturalismus ist zwar von dem ethischen nach dem Gesagten wesentlich verschieden, kann scharf oder reinlich davon gesondert werden, zwischen beiden: zwischen Kopf und Herz findet aber kein feindlicher Zwiespalt statt, wie in gewissem Maße zwischen Kant's reiner und praktischer Vernunft. Sie sind im Gegensatze zu dem Antriebe der sittlichen Handlungen, welchen Kant kategorischen Imperativ nannte, zwei kategorische Imperative, die zwei Mittel zu demselben Zweck bilden oder ein Bündnis dazu abgeschlossen haben, bei der Analyse der komplizierten äußeren und inneren Erfahrungen bis auf die Elemente und bei der Synthese der letzteren das Übersinnliche auszuschließen und eine Weltauffassung, ein Bild der Weltordnung von mathematischer Klarheit und Sicherheit herzustellen. Es erscheint mir jetzt zwar irrtümlich, diese beiden wesentlich verschiedenen Prinzipien auseinander ableiten zu wollen: das logische aus dem ethischen und umgekehrt. Indessen beeinflussen sie sich unzweifelhaft gegenseitig, indem das ethische Prinzip wenigstens in vielen Menschen zunächst ein kräftiger Antrieb des logischen ist. Wer von dem ethischen Prinzipe wahrhaft erfüllt ist, der wird auch die unerschütterliche Überzeugung haben, daß eine Philosophie von sinnlicher Klarheit ausführbar ist, und nicht aufhören, ihre Ausführung zu versuchen. Das logische Bedürfnis nach einer sinnlich klaren Weltauffassung dagegen wird die Annahme einer rein natürlichen Welt als notwendig erscheinen lassen und Zufriedenheit damit bewirken.

Es ist eine schon bei der frühern Kritik des Spinozismus erkannte Illusion, aus einem Prinzipe oder einer Ursubstanz, sei es die Materie der Materialisten, oder der Geist der Idealisten, oder der Gott der Theologen, die Mannichfaltigkeit oder das Viele der Welt (womöglich mit mathematischer Notwendigkeit) in befriedigender Weise ableiten zu wollen, indem sowohl jene Ursubstanzen als auch die Art der Ableitung durchaus unklar bleiben. Wesentlich verschieden von solcher Ableitung aus einem Prinzipe ist es offenbar, bei der Auswahl unter den aus äußern und innern Erfahrungen entstehenden gleich möglichen Begriffen, Urteilen und Schlüssen sich durch jene beiden Prinzipien der Ausschließung des Übersinnlichen: dem logischen und ethischen leiten zu lassen. Man entscheidet sich nur zu Gedanken von sinnlicher Klarheit.

Ich habe früher von einer Belebung Spinozistischer Elemente

durch Aristotelische gesprochen. Spinoza nannte seine gesamte Weltauffassung Ethik, weil er zunächst das feststellte, was er Gott nennt, und aus diesem letzten Grunde die gesamte körperliche und geistige Welt ableitete. Im Gegensatze hierzu hat die hier verteidigte Weltauffassung allerdings auch einen ethischen Grund: die ja auch Spinoza's Gemüt erfüllende Zufriedenheit mit der natürlichen Welt, neben der aber gewissermaßen als Aristotelische Ergänzung der logische letzte Grund besteht: das Bedürfnis nach sinnlicher Klarheit.

Der neuerdings namentlich durch Büchner vertretene Materialismus leitete die körperliche und geistige Welt aus einer mit organischen und psychischen Kräften versehenen Substanz oder Materie ab, von welchem sehr umfassenden Begriffe man sich indessen in keiner Weise ein sinnlich klares Bild machen kann. Es wird hier dreierlei nicht viel anders vereinigt, wie in der mysteriösen theologischen Trinität. Eine weitere Erklärung dieses deshalb meines Erachtens durchaus dunkeln oder übersinnlichen metaphysischen Prinzips der Zukunft überlassend, schließt sich Büchner dann an die betreffenden physikalischen, kosmogonischen und psychologischen Ansichten der heutigen Naturforscher an. Diesem Materialismus liegt ferner das vorhin entwickelte ethische Prinzip der Zufriedenheit mit der einen natürlichen Welt, und drittens das logische Prinzip der Ausschließung des Übersinnlichen zu Grunde, insofern darunter nur der übersinnliche Gott, eine zweite Welt und eine unsterbliche Seele verstanden wird, welche drei Existenzen man auch übernatürlich nennt. Als übersinnlich ist aber nicht nur dies Übernatürliche, sondern sind außerdem die als sinnliche Bilder nicht vorstellbaren oder denkbaren vorgeblichen Kräfte oder inneren, immanenten Ursachen der körperlichen und geistigen Welt (z. B. der Bewegung, der organischen Formen, die geistigen Vermögen u. s. w.) anzusehen. In der Mathematik giebt es keine übersinnlichen Kräfte, welche die immanenten Ursachen der mathematischen Gebilde oder Sätze, oder ihrer Entwickelung wären. Alle jene vorgeblichen übersinnlichen Kräfte bilden meines Erachtens gewissermaßen die Wurzeln des oben genannten Übernatürlichen. Letzteres ist zwar ein Teil des Übersinnlichen, aber nicht alles. Der Begriff „übersinnlich" ist der weitere, umfassendere, der Begriff „übernatürlich" der engere. Das Unzureichende bei Büchner besteht nur darin, daß er inbetreff der Ausschließung des Übersinnlichen zu konservativ, nicht radikal genug ist, daß er zwar das Übernatürliche ausschließt, aber die übersinnlichen, immanenten Kräfte der natürlichen Körper- und Geisteswelt: die

Wurzeln der natürlichen Welt stehen läßt, so daß sie unter geeigneten Umständen immer wieder in die Höhe wuchern.

Die Ausreißung dieser Wurzeln, die Ausschließung alles Übersinnlichen: des Übernatürlichen und des eben genannten Natürlichen halte ich für unmöglich, wenn man das Mannigfaltige oder Viele der Welt aus einer letzten Ursache ableiten will. Mag man dieselbe mit Büchner Materie, oder mit den Idealisten Geist, oder mit den Theologen Gott nennen, so kann man sich doch weder von solcher Ursubstanz, noch von der Entstehung der mannigfaltigen Erscheinungen daraus irgend welche sinnlich klare Vorstellung machen. In meiner mehrfach erwähnten Schrift ist es speziell ausgeführt, wovon ich hier nur eine kurze, sehr mangelhafte Skizze geben kann, daß bei radikaler Anwendung des Prinzips der Ausschließung des Übersinnlichen Büchners übersinnliches und dadurch dunkles metaphysisches Prinzip: die organische und psychische Kräfte enthaltende Materie in drei Teile oder drei Gruppen sinnlich klarer zahlloser Elemente zerfällt, oder analysiert (erklärt) wird, durch deren Synthese oder mechanische Zusammensetzung dann die ganze Weltordnung notwendig entsteht, wie das System der Mathematik aus den sinnlich klaren Grundgebilden und Axiomen.

Als erste Gruppe der Elemente sind zunächst sämtliche nicht weiter zerlegbare oder einfache sinnliche Empfindungen und Gefühle anzusehen, deren gemeinsamer, d. h. in jeder Empfindung und jedem Gefühl enthaltener Bestandteil die einfache Qualität des Bewußtseins ist. Dieselbe nimmt, wie ich schon § 1 bei der Kritik des Kantianismus erwähnte, wie ein Spiegel ihren Inhalt: die Empfindungs- und Gefühls-Qualitäten auf und giebt ihn wieder, ohne ihn auch nur im geringsten zu verändern. Wenn die Empfindung der roten Farbe aus der Empfindungsqualität Rot nebst der Qualität des Bewußtseins besteht, so ist sie freilich nur im weiteren Sinne Element. Sie ist ein konkretes Element im Gegensatze zu den beiden sie zusammensetzenden absolut einfachen Qualitäten, welche abstrakte Elemente genannt werden können, ähnlich wie ja auch in der Mathematik zwei Arten von Grundursachen von mir unterschieden wurden: die einfachsten abstrakten Grundgebilde und die daraus zusammengesetzten konkreten Axiome. Ähnlich wie nun von entgegengesetzten Bewegungen, die durch ihr Zusammentreffen ins Gleichgewicht traten oder latent wurden, die eine oder die andere durch eine dritte, jenes Gleichgewicht zerlegende Bewegung aus dem latenten Zustande wieder hervortreten kann: so schwinden zunächst in unserem Bewußtsein die verschiedenen Empfin-

dungen derselben Art und die verschiedenen Gefühle, wenn man sie sich in demselben Raum denken will. Man kann sich eine Rose zwar gleichzeitig rot und duftend, aber nicht gleichzeitig rot und weiß, angenehm und unangenehm riechend denken. Hiernach ist die Annahme berechtigt, daß jede Art verschiedener Empfindungen und die verschiedenen Gefühle, in demselben Raume sich durchdringend, einzeln latent werden, — und sämtliche einfachen Empfindungen und Gefühle, indem sie sich durchdringen, eine den unendlichen Raum erfüllende und die materielle Atomenwelt, auch die Gehirne der Menschen und Tiere durchdringende latente Weltseele bilden, aus deren Gleichgewicht sie durch gewisse Gehirnbewegungen einzeln ausgelöst werden oder nach dem Schlafe wieder wach hervortreten. Mittels gewisser durch die Reize der Außenwelt veranlaßter räumlicher Bewegungen an einer kleinen Stelle des Gehirns werden aus der latenten Weltseele den äußeren Reizen entsprechende Empfindungen und Gefühle so aufgelöst, daß daraus Mosaikbilder und blaße Reproduktionen derselben entstehen, welche sich mit im Bewußtsein verschwindender Schnelligkeit weit ausdehnend, wie die Wellenkreise um den Punkt des vom Stein getroffenen Wassers, die großen Bewußtseinsräume der sinnlichen Wahrnehmungen und der andern geistigen Vorgänge bilden.

Als die zweite Gruppe der im oben bezeichneten Sinne konkreten Elemente muß man sich zur anschaulichen Erklärung gewisser dunkler Kausalverhältnisse in der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt als Substrat derselben notwendig Systeme von Atomen denken, deren Vorstellungsbild aus gewissen Teilen der sinnlichen Wahrnehmung besteht. Zunächst muß man sich die Atome ausgedehnt vorstellen, so daß die Ausdehnung nicht nur Prädikat, sondern auch Subjekt oder Substanz ist —, ferner krystallförmig begrenzt und ursprünglich anziehend oder (bei den Ätheratomen) abstoßend. Endlich nötigen Thatsachen zur Annahme, daß sie sich dabei nicht gegenseitig teilen, oder wie leere mathematische Raumfiguren durchdringen, sondern im Gegensatz zu letzteren voll, d. h. ursprünglich und thatsächlich unteilbar, wie undurchdringlich sind. Dieses Bild der Atome ist offenbar aus gewissen von der sinnlichen Wahrnehmung abstrahierten Teilen zusammengesetzt.

Wie von einem Leuchtkörper das Licht nach allen Richtungen, allmählich schwächer werdend, ausstrahlt, ähnlich muß man sich auch die von den Atomen ausgehende, an das Kontinuum des Raumes gebundene sogen. Wirkung in die Ferne, sei sie Anziehung oder Abstoßung, vorstellen. Richtiger würde man dieselbe meines Erachtens als

letzte Ursache bezeichnen. In oder an dem einzelnen Atome kann sie selbstverständlich nicht zur Anschauung kommen, muß latent sein. Erst bei Hinzutritt eines andern kann gegenseitige Anziehung oder Abstoßung entstehen, mithin auch anschaulich gedacht werden, wie ihre Summe in dem Fall der Körper auf die Erde sinnlich wahrgenommen wird. Es giebt nicht eine übersinnliche im Atome steckende Attraktionskraft und daraus folgend die davon verschiedene Anziehung; letztere allein als sinnlich klare Qualität ist den Atomen ursprünglich eigentümlich. Es giebt durchaus keinen zwingenden Grund oder Beweis dafür, daß die Bewegung etwas Abgeleitetes, daß sie nicht im Sinne Heraklits etwas Ursprüngliches sei. Da die Anziehung hiernach als etwas elementares, Einfaches anzusehen ist, kann auch kein Widersinn in ihr sein, da letzterer stets etwas Zusammengesetztes voraussetzt. Deshalb ist auch die Frage, „wie die Kraft es anfange, um von einem Stoffteilchen aus durch den leeren Raum hindurch in einem andern eine Bewegung hervorzurufen" — ebenso sinnlos wie etwa die Frage, wie die rote Farbe es mache, rot, die Ausdehnung es anfange, ausgedehnt zu sein. Es giebt eben Elemente oder Grenzen der Welt, die deshalb auch Grenzen der Erkenntnis sind. Die Naturforscher reden zwar viel davon, daß man diese Grenzen nicht überschreiten müsse, sie selbst begehen diesen Fehler aber durch Annahme der übersinnlichen Kräfte, z. B. der Anziehungskraft, der Kryſtallisationskraft (deren Annahme bei Annahme kryſtallförmiger Atome durchaus überflüssig ist), der Lebenskraft als Ursache der organischen Form — alle Tage, halten das wohl gar für großen Tiefsinn und die entgegengesetzte Überzeugung für Oberflächlichkeit.

Die Vorstellung der ausgedehnten Atomenwelt ist selbstverständlich rein geistig, hier sind die Atome nur kryſtallförmige Raumfiguren oder leere mathematische Körper, von denen man sich nur vorstellt, daß sie sich gegenseitig weder teilen noch durchdringen: diese Vorstellung ist aber veranlaßt durch eine Atomenwelt, deren Ausdehnungen nicht leere Raumfiguren, sondern thatsächlich unteilbar und undurchdringlich oder voll sind. Diese undurchdringliche Atomenwelt kann offenbar nicht in unserm, aus ebenso beschaffenen Atomen gewebten Gehirne, dem Ursprungsorte unserer Seele sein, sondern außerhalb desselben bewirkt sie durch Vermittelung der Sinnesreize und der daraus folgenden Gehirnbewegung in der das Gehirn durchdringenden latenten Weltseele (beides zusammen entspricht Kants Ding an sich) — alle subjektiven oder psychischen Vorgänge, die Kant Erscheinungswelt nannte. Trotz dieses Unterschiedes ist offenbar die Vorstellung

der Atomenwelt ein treues Abbild ihrer geschilderten objektiven wirklichen Beschaffenheit.

Obwohl die den gesamten Raum erfüllende Weltseele auch die Atome durchdringt, so daß diese dadurch eine gewisse Ähnlichkeit mit Leibnitzens Monaden erhalten, so ist doch in den Atomen an und für sich nichts Psychisches enthalten; am allerwenigsten aber kann man sich ein sinnliches Bild von solchen in den Atomen liegenden Kräften machen, welche ihre Zusammenfügung zu zweckmäßigen Formen, namentlich zu den so höchst zweckmäßigen Organismen, bewirken sollten. Auf den Einwand, daß, wenn man willkürlich aus der Materie die psychischen und organischen Kräfte ausschließe und dadurch den Begriff einenge, dies noch lange nicht beweise, daß sie nicht trotzdem darin seien, der Begriff der Materie im oben erwähnten Sinne Büchners ein weiterer sei: ist zu erwidern, daß von einer Willkürlichkeit der Ausschließung hier gar nicht die Rede sein kann. Das Bedürfnis nach sinnlicher Klarheit nötigt dazu, macht die Ausschließung jener leeren Worte notwendig, wonach dann das geistige und organische Leben anders erklärt werden müssen. Ein sinnliches Bild der sogenannten Lebenskraft als der Ursache der organischen Form, nach dem man seit Jahrtausenden ebenso vergeblich gesucht hat, als nach dem Bilde der Anziehungskraft, der Kryſtallisationskraft, der geistigen Vermögen u. s. w., ist absolut unmöglich. Es ist deshalb vom Standpunkte des anschaulichen Denkens allein möglich oder notwendig, gewisse Grundformen der Organismen, welche sich immerhin nach Darwin zu andern Formen entwickelt haben mögen, für ohne zeitlichen Anfang oder von Ewigkeit her bestehend, mithin auch die ganze Weltordnung für ohne zeitlichen Anfang oder für ewig zu halten. Wie früher schon die Empfindungen und Gefühle, sowie die Atome konkrete Elemente genannt wurden im Gegensatz zu gewissen sie zusammensetzenden Abstraktionen, so sind die Organismen als die konkretesten Elemente anzusehen.

Daß in den verhältnismäßig sehr wenigen bisher untersuchten tieferen Sedimenten der Erdrinde bisher keine menschlichen Überreste gefunden wurden, beweist nicht, daß sie nicht noch später in den zahllosen noch nicht untersuchten gefunden werden sollten. Es ist dies, wie ich schon früher mit Beziehung auf die durch Agassiz getadelte Voreiligkeit naturwissenschaftlicher Induktionen sagte, eine ebenso unwissenschaftliche Übertreibung, als die Fabel, daß einstmals die ganze Erdmasse glühend flüssig gewesen sei. Alle geologischen und astronomischen Gründe für die Kosmogonie sind Schein, der nur für Wahr-

heit gehalten wird, weil der Glaube an die Kosmogonie zu den am tiefsten wurzelnden Vorurteilen der Menschen gehört.

Bei Erörterung der Polemik Spinozas gegen den Zweckmäßigkeitsbegriff in § 1 wurde erkannt, daß eine von Ewigkeit her bestehende oder zeitlich anfangslose Welt zweckmäßig sein könne, ohne daß mit dieser Zweckmäßigkeit die Vorstellung eines Subjekts oder eines bewußten Willens zu verbinden wäre. Es wurde dort auseinandergesetzt, daß dasjenige ohne zeitlichen Anfang bestehende System von Kausalverhältnissen, welches gewissermaßen als Komplex dienender Ursachen einer letzten Wirkung oder einem letzten Zwecke subordiniert sei, zweckmäßig genannt werde, und daß als letzter Zweck der Welt das durch ihre möglichste Vollkommenheit bedingte Glück aller fühlenden Wesen betrachtet werden müsse. Dieser letzte Zweck bildet für die von mir geschilderten drei Gruppen zahlloser Grundursachen und für die daraus sich ruhelos entwickelnde unendliche Mannigfaltigkeit die beruhigende Einheit, den die Harmonie des Ganzen herstellenden Zentralpunkt. Die Einheit der Welt besteht nicht in einer letzten Ursache, wie die Theologie, der Materialismus und der gewöhnliche Idealismus (Spinoza) glauben, sondern umgekehrt in einer letzten Wirkung.

Ich habe früher die Stelle aus der Molekularphysik von Cornelius angeführt, nach welcher die Grundgedanken der Atomistik von den Thatsachen und der Logik notwendig gefordert werden. Cornelius ergänzt dies aber durch folgende Worte: „Insofern die Atomistik indes in der Natur nur Anziehungs- und Abstoßungsphänomene und daraus resultierende Gleichgewichts- und Bewegungsverhältnisse der Atome sieht, ist sie nicht befähigt, den Erscheinungen des organischen und geistigen Lebens auf den Grund zu gehen, ist sie von denselben völlig abgeschnitten.“ Ebenso wenig als dies Rätsel aber durch Büchners Annahme organischer und psychischer Kräfte in den Atomen gelöst wird, ebenso wenig erscheint mir die von Cornelius modifizierte Herbartische Monadologie als die allein mögliche Lösung. Wenn man an die innern Zustände der Herbartischen Monaden den Maßstab sinnlicher Klarheit legt, so unterscheiden sie sich in diesem Betracht (mag auch sonst eminenter Scharfsinn zu ihrer Entwickelung verwendet worden sein) kaum wesentlich von Büchners organischen und psychischen Kräften, auf welche die Herbartianer mit solcher Geringschätzung herabsehen. Die von Herbart und zuvor von Leibnitz ins Auge gefaßte, schon früher erwähnte Idee einer Vereinigung des mechanisch-mathematischen Denkens von Cartesius und Spinoza einerseits mit dem theologischen und empirischen Denken des Altertums andererseits dürfte

aber auch in der von mir versuchten anschaulichen Erklärung jenes Grundproblems der Philosophie nicht unberücksichtigt geblieben sein und insofern meine Auffassung der Herbartischen nicht zu ferne stehen.

Wenn man das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück aller fühlenden Wesen für den die Einheit der Welt bildenden letzten Zweck derselben, oder für das Ideal ansieht, dem die Menschheit in rastlosem Streben sich nähert, so kann man diese letzte Konsequenz, weil man darüber hinaus unmöglich zu denken vermag, auch die ideale Grenze der menschlichen Erkenntnis nennen. Zu derselben bilden die früher genannten drei Gruppen der zahllosen Ursubstanzen oder Elemente der Welt: die Atome, die dadurch bedingten (namentlich organischen) Formen und die aus Empfindungen und Gefühlen zusammengesetzte Weltseele als drei fundamentale Grenzen, über die hinaus man auch nicht denken kann, einen Gegensatz, wie die Wurzel einer Pflanze zu ihrer Blüte. Diese vier Grenzen der Erkenntnis sind Vorstellungen oder subjektive Abbilder der vier Grenzen der objektiven Welt, welche hiernach trotz ihrer räumlichen und zeitlichen Unendlichkeit in gewissem Sinne begrenzt ist.

Dies in Kürze die Skizze der Weltauffassung, deren spezielle Ausführung der Gegenstand meiner genannten Schrift ist. Da ich für die Methode der Erkenntnis die Analyse der komplizierten und verwickelten sinnlichen Wahrnehmungen und inneren Erfahrungen (der sogenannten körperlichen und geistigen Welt) in die Elemente nebst der Synthese der letzteren erklärt habe, so muß ich doch offenbar mit der Analyse des Kompliziertesten in der Welt, als welches mir ihr letzter Zweck: das durch die möglichste Vollkommenheit bedingte Glück aller fühlenden Wesen, namentlich des Menschen erscheint, beginnen; denn dasselbe ist die Resultante oder Wirkung aller andern Teile der Welt. Zunächst ist jenes Glück beim Menschen die Resultante der gesellschaftlichen Verhältnisse, in welche es sozusagen zu zerlegen in Kap. I a. a. O. die erste Aufgabe war. Die weitere Anwendung der Methode besteht darin, daß ich die sozialen Verhältnisse zerlege in körperliche und geistige und dann zunächst die Körperwelt teils in die Atome (Kap. II), teils in die zweckmäßigen Formen (Kap. III). Die Analyse wird durch die Synthese vervollständigt. Dann werden die geistigen Vorgänge in ihre Elemente: die Empfindungen und Gefühle kurz zerlegt und wieder in speziellerer Weise zusammengesetzt, woran sich die Beleuchtung des Verhältnisses der Geisterwelt zur Körperwelt oder des Subjektiven zum Objektiven schließt (Kap. IV). Die stufenweise Durchführung der von mir verteidigten mathematischen Methode

der Erkenntnis wird hiernach einleuchten. Die Elemente der Weltordnung, oder die fundamentalen Grenzen der Erkenntnis sind gewissermaßen das Fundament einer Pyramide, der letzte Zweck des Kosmos das wahre Glück, oder die ideale Grenze, das Kompliziertesteste der Erkenntnis — die Spitze der Pyramide. Muß man nun die Analyse der komplizierten Erfahrungen selbstverständlich vom kompliziertesten anfangen und allmählich herabsteigen zum einfachsten Fundamentalen, so steht man offenbar über der Spitze der Pyramide, oder, ohne Bild zu sprechen, über der Weltordnung, welche gewissermaßen dem Mikroskope unserer Seele als Objekt zugrunde liegt. Die richtige Beleuchtung, die selbst bei dem schärfsten Mikroskope die notwendige Bedingung einer klaren Erkenntnis der Teile des Objekts ist, bildet bei der philosophischen Betrachtung der Weltordnung meines Erachtens das Prinzip der Sinnlichkeit des Denkens. Wo diese Beleuchtung fehlt, ist die Erkenntnis, wie bei schlecht beleuchteten Objekten im Mikroskop das Sehfeld, ein dunkles Chaos: das Grau der bisherigen sich bekämpfenden philosophischen Systeme; wo sie eintritt, tritt auch der Zusammenhang der Dinge als deutliches, scharfes und farbenreiches Bild vor das geistige Auge. Die in dieser Weise stattfindende Auflösung des höchstmöglichsten Glückes: der letzten Wirkung der Welt — in die drei Gruppen seiner zahllosen letzten Ursachen oder der Elemente der Welt entspricht übrigens auch in gewisser Weise dem Streben der der Philosophie, aus einem Punkte die Mannigfaltigkeit der Welt zu entwickeln, wenn dieser Punkt auch nicht wie sonst eine letzte Ursache, sondern umgekehrt die letzte Wirkung ist.

Es wurde früher erkannt, daß die empirischen Wissenschaften, weil hier die Analyse und Synthese meist im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung stattfindet, und teils durch dieselbe, teils durch die Mathematik kontroliert wird, unvergleichlich sicherer sind, als die Philosophie, deren Analyse und Synthese nur geistig sind und jeder Kontrole entbehren. Trotzdem halte ich die Meinung nicht für richtig, daß man zuerst die Außenwerke der Festung nehmen und erst dann ins Innere dringen, d. h. nicht eher philosophieren solle, als bis die empirischen Wissenschaften die nötige Reife erlangt hätten. Denn zunächst läßt sich dieser Zeitpunkt gar nicht bestimmen: dann giebt es Dinge, die ihrer Natur nach nur geistig analysiert und kombiniert werden können, z. B. die psychischen Prozesse. Außerdem kann die philosophische Spekulation günstigen Einfluß auf die Richtung der empirischen Wissenschaften haben. Daher müssen meines Erachtens die

empirischen Wissenschaften und die Philosophie beide zugleich arbeiten und sich gegenseitig unterstützen.

Da ich im Bisherigen zwei nicht erhabener zu denkende Ideale (ein logisches und ein sittliches) verteidigt habe: die sinnliche Klarheit der Mathematik als Ideal für das gesamte Denken und als Ergänzung oder notwendige Bedingung dazu neben den durch das Christentum gebotenen Pflichten gegen uns selbst und gegen andere die sittliche Pflicht der Zufriedenheit mit der natürlichen Welt, welche es hindert, Unglückliche mit der Hilfe Gottes und dem Himmel wohlfeil zu vertrösten, und deshalb antreibt, ihnen selbst zu helfen, nach einem Himmel auf Erden, nach irdischer Vollkommenheit zu streben: so dürfte meine philosophische Auffassung im vollsten Maße den Namen Idealismus verdienen. Die möglichste Erreichung dieses Doppelideales hängt zunächst von seiner Anerkennung als solchem und dann von dem thätigen Willen ab, es zu erreichen. Den Weg dazu, der freilich mit mächtigen geistigen Strömungen der Gegenwart im Widerspruch steht, habe ich in dem bisherigen im allgemeinen, in der Schrift „Grenzen und Ursprung der Erkenntnis u. s. w." spezieller geschildert. Zu jener Anerkennung und dem thätigen Willen wird aber außerdem eine besondere Beschaffenheit des Charakters nötig sein, die sich nicht demonstrieren läßt.

Die Kritik des Materialismus

vom Standpunkte

der Naturwissenschaften und der Erkenntnistheorie.

Friedrich Albert Lange

und seine Kritik des Materialismus.

Der mehr als dreißigjährige Kampf gegen den naturwissenschaftlichen Materialismus darf heute wohl als beendet anzusehen sein. Wenn man indes die einzelnen Phasen dieses langen Streites überschaut, so bemerkt man, daß derselbe eine Reihe von Momenten enthält, die nicht bloß für die Geschichte der Wissenschaften, sondern auch für die Kulturgeschichte unseres Jahrhunderts von Bedeutung sind. Zunächst ist es bemerkenswert, daß dieser Kampf, der zuletzt bis in die ethischen und religiösen Fragen der Zeit hinein sich erstreckte, ursprünglich auf rein naturwissenschaftliches Gebiet sich beschränkte. Vier hervorragende Naturforscher waren zunächst an der Sache beteiligt: Rudolf Wagner und Johann Liebig auf der einen Seite, Carl Vogt und Jacob Moleschott auf der anderen.

Aber erst durch den Vortrag, den Rud. Wagner 1854 auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen „Über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" hielt, nahm der Streit weitere Dimensionen an. Wagner hatte im ersten Teile seines Vortrages die Frage der Abstammung aller Menschen von einem Paare aus physiologischen und ethnologischen Gründen im Sinne der biblischen Tradition entschieden, während er im zweiten Teile seiner Rede gegen Carl Vogts Leugnung einer Seelensubstanz und dessen Auffassung der Seelenthätigkeiten als Resultat der Gehirnfunktion eine scharfe Polemik eröffnete. Aber damit begnügte sich der streitbare Göttinger Physiologe noch nicht, sondern ließ in demselben Jahre noch eine Schrift erscheinen: „Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seele". Hier hatte er sich, wie auch in der drei Jahre später (1857) erschienenen Streitschrift „Der Kampf um die Seele" zum teil auf den theologischen Standpunkt gestellt, indem er, von der Verschiedenheit der Organismen der früheren und der späteren geologischen Perioden ausgehend, eine Reihe rein successiver Schöpfungsakte annimmt und von hier aus z. B. die Wiedervergeltungslehre als die

Grundlage der moralischen Weltordnung hinstellt und auch für die Seele, der er eine Art materielle Subsistenz beilegt, die Möglichkeit vindiziert, nach dem leiblichen Tode, an einen anderen Ort des Weltraumes versetzt zu werden und zwar mit einer zur Schnelligkeit des Lichtes in gar keinem Verhältnis stehenden Fortbewegungsfähigkeit.

Schon Lotze hatte 1852 in seiner „Medizinischen Psychologie" gegen ein derartiges Verfahren Wagners sich erklärt, wo neben exakt erforschten wissenschaftlichen Thatsachen ein Hypothesengebiet sich breit mache, auf dem der Aberglaube ein- und ausgehe. Aber erst Carl Vogt, der allerdings von Wagner provoziert worden war, gab dem Streite in seiner Schrift: „Köhlerglaube und Wissenschaft" (1854) diejenige prinzipielle Bedeutung, die es erklärlich macht, daß er von nun ab nicht mehr innerhalb der naturwissenschaftlichen Kreise ausgefochten, sondern zur allgemeinen wissenschaftlichen Zeitfrage erhoben wurde, an welcher sich nicht minder Philosophen und Pädagogen als Theologen und Ethiker beteiligten. Hauptsächlich waren es dann die Schriften Moleschotts, Büchners und Czolbes, durch welche der Materialismusstreit sich zu einer Art allgemeiner Kulturfrage umgestaltete.

Unsere jüngere Generation kann sich heute wohl schwerlich von der Bitterkeit, mit welcher diese Polemik einige Jahrzehnte hindurch geführt wurde, eine genügende Vorstellung machen. Freilich stand hierbei viel auf dem Spiel. Handelte es sich ja doch auf idealistischer Seite nicht nur darum, ob im Bau der Welt die Priorität der Materie oder dem Geiste zukommen soll: eine Streitfrage, welche bis hinauf zu den ersten Anfängen menschlicher Naturauffassung reicht. Vielen war es außerdem noch um Dinge zu thun, die sie viel tiefer und inniger berührten, als jene metaphysische Theorie: nämlich um den Fortbestand ihrer sittlichen und ästhetischen Idealwelt. Denn diese drohte ihnen zu versinken in demselben Augenblicke, wo die Priorität der Materie und der sekundäre Ursprung des Geistigen anerkannt wurde. Alles, was an Werken des Geistes und der Phantasie sie je ergriffen, gerührt und erschüttert hat, alles, was in der Natur- und Menschheitsgeschichte sie mit der Ahnung eines höheren Lebens, einer über die wahrnehmbare Wirklichkeit hinausgehenden höheren Ordnung der Dinge erfüllte, stand nach ihrer Ansicht im Begriffe, seine Geltung und seine bestimmende Kraft zu verlieren, wenn es den Vertretern des Materialismus gelingen könnte, aus ihrer Naturanschauung jene Konsequenzen zu ziehen, welche sie zu einer allgemeinen Weltanschauung befähigt hätte.

Sicher war diese Furcht eine übertriebene, ja grundlose. Wir

haben schon früher darauf hingewiesen, daß nichts uns zu der Annahme berechtigt, daß der naturwissenschaftliche Materialismus notwendigerweise den ethischen Materialismus d. h. die Zerstörung der sittlichen und ästhetischen Ideale der Menschheit im Gefolge haben müsse. Wir sind heute überhaupt noch gar nicht in der Lage zu wissen, wie eine alle Seiten des Lebens, der Wissenschaft, der Kunst und der Religion umfassende materialistische Weltanschauung aussehen würde, da von dieser Seite kaum noch die ersten Versuche gemacht worden sind, die monistischen Prinzipien über das Gebiet des Naturerkennens hinaus zu erheben. Ein Versuch hierzu, aber mehr als Programm für die künftige Forschungsmethode, wurde eigentlich nur von den deutschen Darwinisten (wie Häckel, Krause, Caspari u. a.) in ihrer die Prinzipien der Schule vertretenden Monatsschrift „Kosmos" gemacht, indem sie allerdings die Forderung aufstellten, daß alle den Menschen betreffenden Wissenschaften, wie die Anthropologie, Ethnologie, Sprachwissenschaft, die Kultur- und Sittengeschichte, die Volkswirtschaft und die Rechtslehre, Religions- und Geschichtsphilosophie von naturwissenschaftlichen Prinzipien und Methoden aus behandelt werden müßten, da der Mensch als Teil der Natur auch an ihren allgemeinen Gesetzen und Veränderungen teilnehme und demnach die Wissenschaften vom Menschen aus demselben Gesichtspunkte zu bearbeiten wären, wie die Wissenschaft der Natur d. h. vom Standpunkt der Entwickelungslehre. Aber einerseits ist bisher dieses gewiß sehr anerkennenswerte Programm noch ein frommer Wunsch geblieben. Andererseits wäre es irrtümlich, die genannten deutschen Anhänger und Fortbildner der Darwinschen Theorie so ohne weiteres als strikte Materialisten von der Vogt-Büchnerschen Observanz zu bezeichnen.

Jener Kampf ist nunmehr beendet und der Sieg ist auf seiten des Idealismus. Es darf aber die hohe Bedeutung dieses Sieges, den der Idealismus über den Materialismus davon getragen, in keiner Weise unterschätzt werden. Der mechanische Atomismus ist in seine Grenzen, auf sein eigenes Gebiet zurückgeworfen worden. Er kann fortan hier unbehelligt weiter arbeiten. Seine wissenschaftlich unzweifelhaften Errungenschaften werden unsern Reichtum an exakten Thatsachen erweitern, sie werden fortfahren, die Natur, ihre Kräfte und Gesetze unseren Kulturzwecken dienstbar zu machen. Aber mit der Lösung jener höheren Probleme, die weder durch chemische Analyse, noch durch das Mikroskop gelöst werden können, wird man sich auf naturwissenschaftlicher Seite so bald nicht wieder versuchen. Es darf wohl als ein hoher wissenschaftlicher Gewinn angesehen werden, daß die beiden

großen Forschungsgebiete, die der Materie und die des Geistes, fortan getrennt bleiben und ohne für beide Seiten nachteilige Grenzstörungen in Zukunft nicht überschritten werden dürfen. Wenn der scharfsinnige Neukantianer Wilhelm Tobias („Die Grenzen der Philosophie") darin recht hat, daß alles dasjenige der Entscheidung der Philosophie unterliegt, was nur durch die Berufung an das ausschließlich Psychische im Menschen erledigt werden könne, und daß die Zahl der der Philosophie und der exakten Forschung gemeinsamen Probleme nur eine sehr geringe sei, dann wäre nur zu wünschen, daß der stillschweigende Pakt, der jetzt in bezug auf jene Grenzstörungen geschlossen ist, von beiden Seiten getreu gehalten würde, und die segensreichen Folgen werden für die Wissenschaft und die Philosophie in Zukunft nicht ausbleiben. Die Schillersche Warnung „Noch kommt das Bündnis zu frühe". . . . scheint immer noch nötig.

Gar mannigfaltig ist die Schar derjenigen, welche in dem denkwürdigen Kampfe gegen den Materialismus aufgetreten sind. Hier sind nun vor allem die Vertreter des Spiritualismus zu nennen nach allen seinen Schattierungen hin, vom sogenannten wissenschaftlichen Theismus an, wie ihn Männer wie J. H. Fichte, Hermann Ulrici und Moritz Carrière vertreten durch alle milderen Nüancen der Glaubensphilosophie hindurch (wie die naturwissenschaftlich gebildeten Ludwig Weis, J. Frohschammer und Friedrich Michaelis) bis zu den theologischen Vorkämpfern der starren kirchlichen Orthodoxie aller Bekenntnisse. Doch hat es ihm auch an Verteidigern nicht gefehlt, deren Zahl freilich respektabler war, als ihre Namen. Denn dies müssen wir allerdings betonen, daß die großen und angesehenen Naturforscher, welche doch die natürlichen Bundesgenossen des Materialismus hätten sein müssen, sehr bald sich entweder vom Kampfplatze gänzlich zurückzogen und fortan über dieses wichtigste aller wissenschaftlichen Zeitprobleme schwiegen, oder direkt in das Lager der Gegner übergingen (wie z. B. Helmholtz, der heute halb und halb zu den Kantianern gezählt werden kann) oder wie Dubois-Reymond, dessen Vortrag „Über die Grenzen der Naturerkenntnis" für die exakte Forschung gewisse Grenzen in bezug auf das Problem der Materie und der Kraft festsetzte. Dieser „Ignorantismus" war nun freilich das demütigendste für den philosophischen Dilettantismus jener Materialismusjünger, welche an die unbegrenzte Erweiterungsfähigkeit der Naturforschung auch in das geistige Gebiet hinein glaubten und für die doch der Name Dubois-Reymonds bedeutend genug sein mußte, um sie in diesem Glauben zu erschüttern. Und als nun gar dieser Forscher das

in dem genannten Vortrag angeschlagene Thema in einem späteren Vortrage „Die sieben Welträtsel" (1882) dahin erweiterte, daß er nicht nur das Wesen der Materie und der Kraft, sondern auch den Ursprung der Bewegung, ferner die Entstehung der einfachen Sinnesempfindung und der Willensfreiheit als unerforschlich hinstellte (wogegen er gewisse biologische Probleme, ferner die „scheinbare" Teleologie der Natur, endlich die Logik des Denkens und der Sprache als Objekte der Erforschung freigab): da waren auf materialistischer Seite die früher so übermütigen Stimmen gar sehr kleinlaut geworden.

Doch war diese „Konzession" eines früher im Grunde selbst materialistisch gesinnten Naturforschers wie Dubois-Reymond auch schon das Resultat der Angriffe, die der Materialismus von philosophischer Seite aus erfahren hatte. Hier hatten sich nun fast alle philosophischen Richtungen der Zeit mehr oder minder wirksam beteiligt. Da waren die Hegelianer, die (z. B. Julius Schaller) verhältnismäßig noch am mildesten urteilten, da der „Materialismus" eigentlich einen an sich zwar berechtigten, aber längst „aufgehobenen" Standpunkt innerhalb ihres Systemes bildete. Da waren auch die Herbartianer, Kornelius Flügel u. a.), die Anhänger Benekes und Krauses, auch die Schopenhauerianer (wie Frauenstädt) fehlten nicht. Auch Hermann Lotze und Eduard von Hartmann haben sich in ihrer Weise an dem Materialismusstreit beteiligt. Die Empiriker und Realisten (wie Wundt, Kirchmann, Fritz Schultze u. a.) durften natürlich auch nicht fehlen. Vor allem aber müssen hier die Neukantianer genannt werden (z. B. Bona Mayer, Cohen Spiker, Kurd Laßwitz u. a.), welche in erster Linie gegen die Übergriffe des Materialismus kämpften. Als einer der hervorragendsten derselben muß jedoch Friedrich Albert Lange bezeichnet werden.

Lange hat diesen seinen bedeutsamen Anteil an der Bekämpfung des naturwissenschaftlichen Materialismus in seinem trefflichen Werke: „Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart" (3. Aufl., besorgt von Hermann Cohen, Iserlohn 1882). Die Bedeutung dieses Buches, dessen Inhalt zwischen historischer Darstellung und kritischem Raisonnement schwankt, besteht nicht sowohl in dem historischen Material, welches weder vollständig noch erschöpfend ist, sondern in dem kritischen Teile desselben. Es enthält thatsächlich eine Kritik aller atomistischen und materialistischen Theorien von Demokrit und Epikur bis auf Moleschott und Büchner: eine kritische Beleuchtung, so schneidig, so scharf und doch so sachgemäß, daß der erste Eindruck des Werkes bei den Anhängern der atomistisch-

mechanischen Weltanschauung ein geradezu verblüffender war. Hatten sie doch hier einen Forscher vor sich, dem man weder Unkenntnis der naturwissenschaftlichen Thatsachen und Methoden, noch Mangel an Anerkennung für die Errungenschaften der exakten Naturforschung vorwerfen konnte. Lange zeigte sich in den Gebieten der mathematisch-physikalischen wie der organisch-animalischen Naturforschung so heimisch, er bewegte sich hier mit einer so imponierenden Sicherheit, daß die Naturforscher es ganz übersahen, daß er ein idealistischer Philosoph ist, der sich in ihrem Bereiche behufs kritischer Umschau niedergelassen hatte.

Und die Art und das Gewicht seiner Kritik? Langes Argumente gegen die Ansprüche des mechanischen Atomismus, aus sich heraus die metaphysischen Probleme lösen zu wollen, waren so eindringlich und überzeugend, daß er gerade im Lager der Gegner viele Anhänger fand oder doch wenigstens solche Erklärungen seitens bedeutender Naturforscher veranlaßte, welche einem Aufgeben der feindlichen Position gleichgeachtet werden mußten.

Aber Lange hätte mit seiner Kritik des Materialismus diese außerordentliche Wirkung nicht erreicht, wenn er sich nicht eine alte strategische Erfahrung zu nutze gemacht und den Krieg in Feindesland hinübergespielt hätte. Denn durch das ganze Werk hindurch ist weniger das Bestreben, die Alleinberechtigung des transcendentalen Idealismus nachzuweisen, als vielmehr das unausgesetzte Bemühen sichtbar, die Impotenz des mechanischen Atomismus aufzuzeigen, das Wesen und den Zusammenhang des Immateriellen mit Erfolg in den Bereich seiner Forschungen zu ziehen. Nicht als wenn dieser Nachweis so unerhört neu gewesen wäre, sondern weil hierdurch nach Langes Ansicht und allerdings in einem anderen Sinne, als es später von Dubois-Reymond verstanden wurde, die „Grenzen des Naturerkennens" wissenschaftlich abgesteckt wurden, hat diese „Grenzberichtigung" so unerwartete Früchte getragen.

Damit war jedoch nur erst die eine Hälfte der Arbeit vollbracht. Es mußte nun auch dargethan werden, wie abhängig alle menschliche Forschung, mag sie nun dem Gebiete der Natur, dem des Geistes, oder dem aus beiden Faktoren sich ergebenden Bereiche der Geschichte der Menschheit angehören, in latenter, aber doch nicht minder zwingender Weise von jenen idealen Momenten unseres geistigen Wesens sei, welche zu leugnen oder doch in Zweifel zu ziehen als ein Triumph der exakten Naturforschung bis dahin angesehen wurde. So gewannen hierdurch alle tieferen Probleme der heutigen Naturerkenntnis erst die

rechte philosophische Beleuchtung. Denn mußten von Kants Kritizismus aus alle Begriffe wie Materie, Kraft, Atom u. dergl. schließlich ihre Wurzeln in der physisch-psychischen Organisation des Menschen haben, so verlieren alle jene Dinge gegenüber dem menschlichen Intellekt ihre volle Selbständigkeit und mußten als Produkte dieses vorstellenden und denkenden Geistes erscheinen, dessen Elemente und Gesetze sich in jenen scheinbar ihm so fremdartigen Außendingen spiegeln. Dadurch aber, daß dementsprechend Lange die Materie als ein Erzeugnis unserer Vorstellung nachgewiesen hat, wollte er die Probleme der Forschung über diese Materie d. h. innerhalb der Naturwissenschaft weder als schon gelöst ansehen, noch überhaupt beseitigen wollen. Vielmehr hat er sie hierdurch nur unter denjenigen Gesichtswinkel gerückt, von welchem aus ihrer wissenschaftlichen Einzellösung nicht vorgegriffen, sondern nur die erforderliche Beleuchtung zu teil wird.

Was war nun der weitere Erfolg dieser geschickten Taktik? Diejenigen, welche die Substanzialität und Selbständigkeit des Geistes hartnäckig negierten, sahen sich selbst plötzlich in die unzerreißbaren Netze seiner Funktionen so verstrickt, daß sie nicht einen Schritt vorwärts thun können, ohne schweigend seine Existenz anerkennen zu müssen. Das heißt: den Feind im eigenen Lande gefangen nehmen.

Was bei diesem Siege so angenehm berührt, das ist die hochherzige und echt ritterliche Art der Behandlung, die dem geschlagenen Gegner zu teil ward. Denn im Grunde genommen konzediert unser Kritiker dem Materialismus noch eine Art von relativer Berechtigung, insbesondere da, wo es sich um die Bekämpfung der teleologischen Naturbetrachtung handelt. Und welche Achtung hegt Lange vor dem größten Teil seiner Gegner! Einige materialistische Philosophen, denen die geschichtliche Tradition übel mitgespielt hat, wie Epikur und La Mettrie, hat er sogar vor dem bösen Leumund, mit dem die Nachwelt ihre Namen befleckt hat, zu befreien sich bemüht.

Unter den vielen anderen Ergebnissen dieses wissenschaftlichen Sieges über den Materialismus ist aber noch eins bemerkenswert: der Idealismus und zwar der kritische, transcendentale, Kantische ist gegenüber der stolzen Naturwissenschaft nicht nur gerechtfertigt, sondern auch als die notwendige, höhere Ergänzung aller Einzelwissenschaften überhaupt anerkannt.

Damit steht wohl auch die erklärliche Erscheinung im Zusammenhange, daß der überwiegend größte Teil unserer heutigen Naturforscher (wenigstens in Deutschland) sobald in ihnen das Bedürfnis zur

philosophischen Vertiefung und Erweiterung ihrer Lebens- und Weltanschauung oder zum höhern Abschluß ihres auf wissenschaftlichem Wege gewonnenen Ideeenkreises erwacht, meist zu Kant greifen, mit welchem sich noch am leichtesten ein gewisser Empirismus verträgt. Ja wenn man einem der orthodoxesten Kantianer der Gegenwart, Hermann Cohen, gauben darf, so hat gerade Kant durch seine Vernunftkritik die echte wissenschaftliche Erfahrung sicher gestellt und ihr ein unerschütterliches Fundament gegeben.

Was bei Langes „Geschichte des Materialismus" die weite Verbreitung begünstigt und befördert hat, ist unter anderem auch die meisterhafte Form und Frische seiner Darstellungsweise. Es ist ein offenes Geheimnis, daß die Interesselosigkeit des größeren Publikums für die philosophischen Fragen der Zeit, abgesehen von anderen mehr kulturgeschichtlichen Gründen, nicht am wenigsten dem Umstande zuzuschreiben ist, daß ein großer Teil unserer philosophischen Schriftsteller (obwohl sich jetzt gegen früher vieles schon gebessert hat) leider immer ihre eigene Sprache reden und einem Scholastizismus des Ausdruckes huldigen, der von der eleganten und anziehenden Diktion der philosophischen Autoren in England und Frankreich gar sehr absticht.

Dem gegenüber schreibt Lange einen ungemein gewandten, hier und dort vielleicht etwas zu feuilletonistischen, wo es die Sache aber erfordert, durchaus präzisen und begriffsscharfen Stil. Lange besitzt eine eminente schriftstellerische Kunst, die in dem vorliegenden Werke z. B. darin besteht, daß er es verstanden hat, die drei Gesichtspunkte, welche in demselben die herrschenden sind, so gegen einander zu gruppieren, daß sie sich nicht kreuzen und verwirren, sondern vielmehr sich gegenseitig unterstützen und einander Licht zuführen. Der erste dieser Gesichtspunkte: aus der Gesamtgeschichte der philosophischen Theorieen die atomistischen und materialistischen so herauszuheben, daß sie gegenüber den idealistischen und pantheistischen Systemen in den Vordergrund der Beleuchtung treten, mußte sich mit der zweiten Absicht Langes kreuzen: überall das kulturhistorische Moment in der Darstellung zu betonen. Lange ist ein erbitterter Gegner Hegels und seiner dialektischen „Begriffsdichtung". Aber die Vorzüge seiner tiefen und überall den innersten geistigen Gehalt einer Zeit erfassenden Geschichtsphilosophie weiß Lange nicht nur zu würdigen, sondern auch für seine Zwecke zu benutzen. So nur war es möglich, daß er in der Geschichte des „Materialismus", also einer isolierten Richtung des philosophischen Denkens, zugleich ein abgerundetes und in den wesentlichen Zügen treffendes Gemälde von der inneren geistigen Entwickelung der Mensch-

heit von den ersten griechischen Kosmogonien bis auf unsere Tage geben konnte. Der dritte Gesichtspunkt endlich, die kritische Tendenz des Buches, scheint auf den ersten Blick den beiden ersten zu widersprechen. Denn wer in der durch die materialistischen Theorieen zum Ausdruck gelangenden Weltanschauung eine wenn auch erklärliche und wissenschaftlich achtungswerte Verirrung sieht, kann doch die Geschichte dieser Abirrungen unmöglich zum Mittelpunkte eines universellen Kulturgemäldes machen wollen, welches in großen Zügen die Entwickelungsgeschichte des philosophischen Geistes der Menschheit darbietet. Lange hat jedoch auch diese außerordentliche Schwierigkeit überwunden: der kritische Gesichtspunkt geht nicht etwa neben den beiden anderen einher, sondern er ist bei alledem das beherrschende Element in dem geistvollen Werke.

Friedrich Albert Lange ist ein geborener Rheinländer. Er wurde zu Wald bei Solingen im Jahre 1828 als Sohn des dortigen protestantischen Pfarrers, späteren Oberkonsistorialrats Lange geboren. Es ist bekannt, daß er so manche Schwierigkeiten zu überwinden hatte, ehe er zu einer festen Lebensstellung gelangte. Lange studierte in Zürich und Bonn, während der Jahre 1847—51 hauptsächlich Philologie und Philosophie, fungierte dann als Gymnasiallehrer in Köln und habilitierte sich im Alter von 27 Jahren an der Bonner Universität, wo er hauptsächlich über Psychologie, Pädagogik und Moralstatistik Vorlesungen hielt. Später (seit 1858) wirkte er als Lehrer am Gymnasium zu Duisburg. Doch verließ er bald diese Stellung, um sich der Journalistik zu widmen.

Lange hatte eine ausgesprochene Neigung, aber auch Beruf zum Publizisten, wie überhaupt zur öffentlichen politischen Thätigkeit. Von glühendem Eifer erfüllt, zur Verwirklichung seiner weitgehenden Freiheitsideale beizutragen, wechselte er oft seine Stellungen, um bald hier als Handelskammersekretär, bald dort als Herausgeber einer Zeitung, eine seinen demokratischen Überzeugungen entsprechende Wirksamkeit zu erlangen. Es ist dies der Zeitpunkt, wo Ferdinand Lassalle gegen die Fortschrittspartei und die bürgerliche Demokratie in Preußen, der er bis dahin angehörte, und welche soeben in einen schweren Verfassungskonflikt mit der Regierung verwickelt war, immer feindseliger auftritt und schließlich mit einem sozialistischen, wesentlich gegen den fortschrittlichen Liberalismus gerichteten Programm auftrat. Lange fühlte sich von der Person des genialen Agitators, der damals die rheinischen Fabriksstädte zum Mittelpunkt seiner sozialistischen Agitation machte, nicht wenig angezogen, und wenn er sich auch nicht offen zu Lassalle

bekannte, so hatte er doch die von diesem angeregte soziale Frage zum Gegenstand ernster wissenschaftlicher Studien gemacht.

Als ein Resultat dieser Untersuchungen dürfen wir zwei Arbeiten Langes ansehen, welche in der sozialwissenschaftlichen Literatur der letzten 20 Jahre einen hervorragenden Platz einnehmen: die eine ist eine kritische Prüfung der Ansichten John Stuart Mills in bezug auf die soziale Frage, zugleich aber auch eine Kritik der volkswirtschaftlichen Prinzipien des Amerikaners Henry Charles Chareys, des bekannten Verfassers der „Principlas of Social science", die in Deutschland durch Adlers Übersetzung und durch die Parteinahme Eugen Dührings für dieselbe viele Anhänger gewonnen haben. Noch in demselben Jahre (1865) sprach sich Lange in positiver Weise über die Grenzen der Berechtigung des Sozialismus in einer Schrift aus, welche eine Reihe von Entgegnungen hervorgerufen hat und in der er gewisse Grundlagen der bisherigen wesentlich auf Adam Smiths und Friedrich Bastiats Lehren basierende Nationalökonomie einer sehr scharfen Beurteilung unterzog: „Die Arbeiterfrage, in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft beleuchtet."

Lange hatte hier den Grundgedanken in dem Gegensatze unserer heutigen sozialpolitischen Anschauung in der Frage formuliert, ob in der That das Naturgesetz der Konkurrenz, wie die alte Volkswirtschaftstheorie behauptet, der einzige Weg für die Vervollkommnung der menschlichen Gesellschaft sei und ob der Kampf ums Dasein für die Dauer der einzige Angelpunkt bleiben soll, um den sich alle gesellschaftlichen Kräfte bewegen. Lange meint, daß, wenn dieser Kampf ums Dasein, wie er in dem Naturgesetz der Konkurrenz zum Vorschein kommt, das charakteristische Kennzeichen der bisherigen alten Gesellschaft gewesen sei, so müsse es die Aufgabe der Zukunft sein, dieses sogen. „Naturgesetz", welches so viel Ungerechtigkeit und Elend im Gefolge habe, zu überwinden oder doch wenigstens auf ein möglichst geringes Maß zu reduzieren, und in das soziale Leben einen neuen Motor hineinzubringen. Diese neue Bewegungskraft müsse sittlicher Art sein und es würde sich hierin der Sieg der beflügelten Vernunft über die träge geschichtliche Masse dokumentieren, daß jenes sogen. „Naturgesetz" des gesellschaftlichen Egoismus durch solche von der Sittlichkeit und Humanität gebotenen staatlichen Organisationen möglichst unwirksam gemacht würde.

Diese wirtschaftlich-politischen Prinzipien fanden nun in Langes Hauptwerk, in der „Geschichte des Materialismus", insofern eine ethische Vertiefung, als er hier im letzten Abschnitt („Der ethische Materialis-

mus und die Religion") bemüht ist, seinen „Standpunkt des Ideals" in bezug auf Politik und Religion näher zu begründen.

Man würde irren, wenn man bei Lange ein in allen seinen Teilen durchgeführtes System der Staats- und Religionsphilosophie suchen würde. Dies lag weder in seinem hier befolgten Plane, noch auch war er im Besitze eines auf beide Gebiete sich erstreckenden derartigen Gedankensystems. Was wir hier vor uns haben, sind geistvolle und vielfach zutreffende Reflexionen, teils über die wichtigsten Probleme der heutigen Sozialwissenschaft teils über die Frage der künftigen Religionsentwickelung der gebildeten Kreise unserer Zeit. In letzterer Beziehung möchte er weder den wiedererstarkten Orthodoxien der historischen Religionen heute das Wort reden, noch die metaphysischen Umdeutungen der kirchlichen Dogmen durch die spekulative Philosophie in Schutz nehmen. Letzteres aus dem Grunde nicht, weil sie für die religiöse Bildung der Massen gänzlich unfruchtbar geblieben sind. Aber auch eine so tiefgehende erhebende und gewaltige religiöse Reform, wie sie Schleiermacher nicht ohne Erfolg in Angriff genommen hat, setzt doch eine 'philosophisch-pantheistische und poetisch-romantische Stimmung der Gemüter voraus, die sich immer nur auf wenige Auserlesene beschränken wird. Noch weniger kann Lange an dem ästhetischen Surrogate Geschmack finden, welches Strauß an die Stelle der historisch überlebten Religionen setzen will. Denn dieser Ersatz wird immer nur auf die Minorität der wahrhaft Gebildeten sich beschränken müssen. Und die Masse, die sich an den Tragödien des Sophokles, an den Symphonieen Beethovens und an den Gemälden Raphaels nicht erbauen kann?

Deshalb möchte Lange mit der Beseitigung der geschichtlichen Religionsformen noch zögern, wenigstens bis die Masse im Leben und im Staate irgend welchen idealen Ersatz habe. „So lange keine neue Lebensgemeinschaft den Armen und Elenden fühlen läßt, daß er Mensch unter Menschen ist, sollte man nicht so eilfertig damit sein, den Glauben zu bekämpfen, damit nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet wird. Man verbreite die Wissenschaft, man rufe die Wahrheit auf allen Gassen und in allen Sprachen aus und lasse daraus werden, was daraus wird; den Kampf der Befreiung aber, den absichtlichen und unversöhnlichen Kampf richte man gegen die Punkte, wo die Bedrohung der Freiheit, die Hemmung der Wahrheit und Gerechtigkeit ihre Wurzel hat: gegen die weltlichen und bürgerlichen Einrichtungen, durch welche die Kirchengesellschaften einen depravierenden Einfluß erlangen. Werden diese Einrichtungen beseitigt, so können die extremsten Meinun-

gen sich nebeneinander bewegen, ohne daß fanatische Übergriffe entstehen, und ohne daß der stetige Fortschritt der Einsicht gehemmt wird."

Freilich ist auch hierin kein positives Programm enthalten, wenn Lange über die Reformbestrebungen jener wesentlich auf Feuerbachs Naturalismus basierenden Reformbestrebungen der freien Gemeinden die Achsel zuckt und der symbolischen Größe und Erhabenheit der kirchlichen Religionen, soweit sie in den Künsten etwa im Kirchengesang oder in der religiösen Malerei oder in der Architektur Ausdruck gefunden, den Vorzug giebt. Man sieht, hier fehlt dem scharfsinnigen Kritiker des Materialismus jedes religiöse Programm für die Zukunft.

Dafür hat er aber in staatlich-politischer Hinsicht für die soziale Reform der heutigen Gesellschaft unbedingt Partei ergriffen. Er sieht einen gewaltigen Kampf bevorstehen. Aber er hat die Zuversicht, daß „die neue Zeit" nicht siegen wird, „es sei denn unter dem Banner einer großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt und menschliche Vollkommenheit in menschlicher Genossenschaft als neues Ziel an Stelle der rastlosen Arbeit setzt, die allein den persönlichen Vorteil ins Auge faßt? Wohl würde es die bevorstehenden Kämpfe mildern, wenn die Einsicht in die Natur menschlicher Entwickelung und geschichtlicher Prozesse sich der leitenden Geister allgemeiner bemächtigte, und die Hoffnung ist nicht aufzugeben, daß in ferner Zukunft die größten Wandlungen sich vollziehen werden, ohne daß die Menschheit durch Brand und Blut befleckt wird. Wohl wäre es der schönste Lohn abmattender Geistesarbeit, wenn sie auch jetzt dazu beitragen könnte, dem Unabwendbaren unter Vermeidung furchtbarer Opfer eine leichte Bahn zu bereiten und die Schätze der Kultur unversehrt in die neue Epoche hinüberzuretten. Allein die Aussicht dazu ist gering."

Diese Stellung Langes zu dem sozialen Problem der Zeit hat seinem Buche nicht weniger Leser und Freunde zugeführt, als seine kritische Vernichtung des naturwissenschaftlichen Materialismus.

Lange hatte sich in seinem Hauptwerke, wenn wir dasselbe auf seine eigenen metaphysischen Überzeugungen hin prüfen, wesentlich als Kantianer gezeigt. Unsere wissenschaftliche Erfahrung hat nach ihm die aprioriischen Formen der Anschauung und des Urteils zur Grundlage, und hierin stimmt er mit Kant überein. Aber die Bemühungen des letzteren, diese Formen zu deduzieren, hält er für vergeblich. Vielmehr können dieselben nur durch Induktion und durch psychologische Analyse erforscht werden. Mit bezug auf eine „künftige Metaphysik", zu welcher Kant noch wenigstens eine Thür offen ließ, hält er jed-

wede derartige Hoffnung für vergeblich. Eine das Wesen der Dinge erforschen wollende Metaphysik sei „Begriffsdichtung" und ohne wissenschaftlichen Wert, obwohl dieselbe, weil auf einer Art synthetischen Trieb im Menschen gegründet, immer und immer wiederkehren wird. Deshalb hätten die Ideeen, obzwar ohne Bedeutung für die Erkenntnis der Welt, doch einen ethischen und ästhetischen Wert und dürfen weder aus der Religion, noch aus der Dichtung und der Kunst, welche ohne dieselbe veröden würden, herausgewiesen werden.

Der wesentlich kritische Charakter der „Geschichte des Materialismus" tritt auch in Langes anderen philosophischen Schriften hervor. So in seiner Erstlingsschrift „Der fundamentale Fehler in Herbarts mathematischer Psychologie" (1865). Er hält es für einen „abenteuerlichen" Gedanken, ein ganzes System der Statik und Mechanik des Geistes auszuarbeiten, ohne irgend eine „Gewähr der Richtigkeit" an der Erfahrung zu haben. Lange geht auch darauf aus, den „logischen Elementarfehler" in Herbarts mathematischer Grundlegung der Psychologen zu entdecken, den er in der Art findet, wie Herbart und nach ihm Drobisch ihre Elementarformel für die Vorstellungshemmung abgeleitet haben.

Die aus Langes Nachlaß von Hermann Cohen herausgegebenen „Logischen Studien" (1877) enthalten Untersuchungen zur Logik und Erkenntnistheorie und behandeln in 5 Kapiteln die formale Logik, die Lehre vom Urteil, die Elemente der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die Anwendbarkeit der Syllogistik und die Kategorieen des Raumes, der Zeit und der Zahl mit bezug auf ihre erkenntnistheoretische Bedeutung.

Nachdem Lange schon einen recht klangvollen Namen als philosophischer Schriftsteller sich erworben hatte, beschloß er die journalistische Thätigkeit aufzugeben und in die akademische Laufbahn wieder einzutreten. Im Alter von zweiundvierzig Jahren habilitierte er sich 1870 in Zürich, wo er auch bald darauf die ordentliche Professur der Philosophie erhielt. Hier lehrte er zwei Jahre und wurde dann 1872 nach Marburg berufen, wo er bis zu seinem am 21. November 1875 erfolgten Tode den philosophischen Lehrstuhl inne hatte.

Eine eigentliche Schule hat Lange kaum begründet. Dazu war sein Standpunkt, der weniger einen systematisch geschlossenen Aufbau einer Weltanschauung anstrebte, kaum geeignet. Doch hat ein jüngerer Kantianer, Hans Vaihinger in Halle, einige Probleme im Sinne Langes zu behandeln unternommen.

Der Materialismus und die Physiologie der Sinnesorgane*).

Wir haben bisher auf allen Gebieten gesehen, wie es die naturwissenschaftliche, die physikalische Betrachtung der Erscheinungen ist, welche auch über den Menschen und sein geistiges Wesen das Licht wirklichen Wissens, wenn auch zunächst noch in spärlichen Strahlen zu verbreiten vermag. Jetzt gelangen wir zu dem Felde menschlicher Forschung, auf welchem die empirische Methode ihre höchsten Triumphe gefeiert hat, und auf welchem sie dennoch zugleich bis unmittelbar an die Grenzen unseres Wissens führt und uns von dem jenseitigen Gebiete wenigstens soviel verrät, daß wir von dem Vorhandensein eines solchen überzeugt sein müssen. Es ist die Physiologie der Sinnesorgane.

Während die allgemeine Nervenphysiologie von Fortschritt zu Fortschritt das Leben mehr und mehr als ein Produkt mechanischer Vorgänge erscheinen ließ, führte die genauere Betrachtung der Empfindungsprozesse in ihrem Zusammenhang mit der Natur und Wirkungsweise der Sinnesorgane unmittelbar dazu, uns auch zu zeigen, wie mit derselben mechanischen Notwendigkeit, mit welcher sich alles bisher gefügt hat, auch Vorstellungen in uns erzeugt werden, welche ihr eigentümliches Wesen unserer Organisation verdanken, obwohl sie von der Außenwelt veranlaßt werden. Um die größere oder geringere Tragweite der Konsequenzen dieser Beobachtungen dreht sich die ganze Frage vom Ding an sich und von der Erscheinungswelt. Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte oder der berichtigte Kantianismus und Kants System kann gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen auf diesem Gebiete betrachtet werden. Einer der erfolgreichsten Forscher, Helmholtz, hat sich der Anschauungen Kants als eines heuristischen Prinzips bedient und dabei doch nur mit Bewußtsein und Konsequenz denselbigen Weg verfolgt, auf welchem auch andere dazu gelangten, den Mechanismus der Sinnesthätigkeit unserem Verständnis näher zu bringen.

Anscheinend ist die Enthüllung jenes Mechanismus den Theorieen der Materialisten nicht ungünstig. Die Erweiterung der Akustik durch

*) Aus der „Geschichte des Materialismus."

Zurückführung der Vokale auf die Wirkung mitschwingender Obertöne ist zugleich eine Ergänzung des mechanischen Prinzips der Naturerklärung. Der Klang als Produkt einer Mehrheit von Tonempfindungen bleibt eben doch eine Wirkung von Bewegungen des Stoffes. Finden wir das Hören bestimmter musikalischer Töne bedingt durch den Resonanzapparat des Cortischen Organs oder die Lage der Gesichtsbilder im Raume bedingt durch das Muskelgefühl im Bewegungsapparat des Auges, so scheint es nicht, als ob wir diesen Boden verließen. Nun kommt aber weiter das Stereoskop und zerlegt uns die Empfindung des Körperlichen beim Sehen in die Zusammenwirkung zweier Empfindungen von Flächenbildern. Man macht es uns wahrscheinlich, daß selbst das Wärmegefühl und das Druckgefühl des Tastorganes zusammengesetzte Empfindungen sind, die sich nur durch die Gruppierung der Empfindungs-Elemente unterscheiden. Wir lernen, daß die Farben-Empfindung, die Vorstellungen von der Größe und Bewegung eines Objektes, ja selbst das Aussehen einfacher gerader Linien nicht in unveränderter Weise vom gegebenen Objekt bedingt werden, sondern daß das Verhältnis der Empfindungen zu einander die Qualtität jeder einzelnen bestimmt; ja, daß Erfahrung und Gewohnheit eben nicht nur auf die Deutung der Sinnesempfindungen Einfluß haben, sondern auf die unmittelbare Erscheinung selbst. Die Thatsachen häufen sich von allen Seiten und der Induktionsschluß wird unvermeidlich, daß unsere scheinbar einfachsten Empfindungen nicht nur durch einen Naturvorgang veranlaßt werden, der an sich ganz etwas anderes ist, als Empfindung, sondern, daß sie auch unendlich zusammengesetzte Produkte sind; daß ihre Qualität keineswegs nur durch den äußeren Reiz und die stabile Einrichtung eines Organs bedingt ist, sondern durch die Konstellation sämtlicher andrängenden Empfindungen. Wir sehen sogar, wie bei konzentrierter Aufmerksamkeit eine Empfindung von einer anderen, disparaten, vollständig verdrängt werden kann.

Sehen wir nun zu, was sich vom Materialismus noch halten läßt!

Der antike Materialismus mit seinem naiven Glauben an die Sinnenwelt ist weg; auch die materialistische Vorstellungsweise vom Denken, welche das vorige Jahrhundert hegte, kann nicht mehr bestehen. Wenn für jede bestimmte Empfindung eine bestimmte Faser im Hirn vibrieren soll, so kann die Relativität und Solidarität der Empfindungen und ihr Zerfallen in unbekannte Elementarwirkungen nicht bestehen; geschweige denn, daß man gar Gedanken lokalisieren könnte.

Was aber sehr wohl mit den Thatsachen bestehen kann, ist die Annahme, daß alle jene Wirkungen der Konstellation einfacher Empfindungen auf mechanischen Bedingungen beruhen, die wir bei hinlänglichem Fortschritt der Physiologie noch zu entdecken vermöchten. Die Empfindung und damit das ganze geistige Dasein kann immer noch das in jeder Sekunde wechselnde Resultat des Zusammenwirkens unendlich vieler, unendlich mannigfach verbundener Elementarthätigkeiten sein, die an sich lokalisiert sein mögen, etwa wie die Pfeifen einer Orgel lokalisiert sind, aber nicht ihre Melodieen.

Wir schreiten nun mitten durch die Konsequenz dieses Materialismus hindurch, indem wir bemerken, daß derselbe Mechanismus, welcher sonach unsere sämtlichen Empfindungen hervorbringt, jedenfalls auch unsere Vorstellung von der Materie erzeugt. Er hat hier aber keine Bürgschaft bereit für einen besonderen Grad von Objektivität. Die Materie im ganzen kann so gut bloß ein Produkt meiner Organisation sein — muß es sogar sein — wie die Farbe oder wie irgend eine durch Kontrasterscheinungen hervorgebrachte Modifikation der Farbe.

Hier sieht man nun auch, warum es gänzlich gleichgültig ist, ob man von einer geistigen oder physischen Organisation redet, weshalb wir so oft den neutralen Ausdruck brauchen durften; denn jede physische Organisation, und wenn ich sie unter dem Mikroskop sehen oder mit dem Messer vorzeigen kann, ist eben doch nur eine Vorstellung und kann sich in ihrem Wesen nicht von dem, was ich sonst geistig nenne, unterscheiden.

Zur Zeit Kants lag die Erkenntnis der Abhängigkeit unserer Welt von unseren Organen allgemein in der Luft. Man hatte den Idealismus des Bischofs Berkley nie recht verwinden können: allein wichtiger und einflußreicher wurde der Idealismus der Naturforscher und Mathematiker. D'Alembert zweifelte entschieden an der Erkennbarkeit der wahren Objekte; Lichtenberg, der Kants System gern widersprach, weil sich seine Natur gegen jeden, auch den versteckteſten Dogmatismus sträubte, hatte den einen Punkt, um den es sich hier handelt, selbständig und unabhängig von Kant klarer erfaßt, als irgend ein Nachfolger des letzteren. Er, der bei all seinem Philosophieren nie den Physiker verleugnete, erklärt es für unmöglich, den Idealismus zu widerlegen. Äußere Gegenstände zu erkennen, sei ein Widerspruch; es sei dem Menschen unmöglich, aus sich heraus zu gehen. „Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir bloß uns. Wir können von nichts in der Welt eigentlich etwas erkennen, als uns

selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen." „Wenn etwas auf uns wirkt, so hängt die Wirkung nicht allein von dem wirkenden Dinge ab, sondern auch von dem, auf welches gewirkt wird."

Ohne Zweifel wäre gerade Lichtenberg im stande gewesen, uns auch die Mittelglieder zwischen diesen spekulativen Gedanken und den gewöhnlichen physikalischen Theorieen darzulegen; allein er fand dazu, wie zu so vielem anderen weder Zeit noch Neigung. Erst geraume Zeit nach Kant geschah in dieser Beziehung in Deutschland der erste Schritt, und so scharf hier auch das Richtige auf der einen und der Irrtum auf der anderen Seite liegt, so vermag doch noch heute die stumpfsinnige Tradition den trivialsten Irrtum mit der Glorie des Empirismus zu verklären, während eine faktische Bemerkung, die so einfach und bedeutungsvoll ist, wie das Ei des Kolumbus, als müßige Spekulation verkannt wird. Es handelt sich um die Theorie der Versetzung der Objekte nach außen in Verbindung mit dem berüchtigten Problem des Aufrechtsehens.

Johannes Müller war es, der die wahre Lösung dieses Problems zuerst, wenn auch noch nicht mit völliger Konsequenz aussprach, indem er darauf hinwies, daß das Bild des eigenen Körpers ja durchaus unter denselben Verhältnissen erblickt wird, wie die Bilder der Außendinge.

Wurde es den Menschen einst erstaunlich schwer, sich diese feste Erde, auf der wir stehen, das Urbild der Ruhe und Stetigkeit, bewegt zu denken, so wird es ihnen noch schwerer werden, in ihrem eigenen Körper, der ihnen das Urbild aller Wirklichkeit ist, ein bloßes Schema der Vorstellung zu erkennen, ein Produkt unseres optischen Apparates, welches ebensogut von dem Gegenstand unterschieden werden muß, der es veranlaßt, wie jedes andere Vorstellungsbild.

Der Körper nur ein optisches Bild? — „Wir sehen ihn ja," kann man darauf nicht mehr antworten, aber „wir haben ja die unmittelbare Empfindung unserer Wirklichkeit!" „Weg mit den müßigen Spekulationen! Wer will mir abstreiten, daß dies meine Hand ist, die ich mit meinem Willen bewege, deren Empfindungen mir so unmittelbar zum Bewußtsein kommen?"

Man kann sich diese Expektorationen des natürlichen Vorurteils nach Belieben weiter ausführen. Die entscheidende Gegenbemerkung liegt nicht fern. Unsere Empfindungen müssen nämlich in jedem Falle mit dem optischen Bilde erst verschmelzen, man mag nun zugeben, daß das Bild des Körpers nicht der Körper selbst ist, oder man mag an der naiven Vorstellung seiner Identität mit dem Objekte festhalten.

Der operierte Blindgeborene muß die Zusammengehörigkeit seiner Gesichts- und seiner Tast-Empfindungen erst lernen. Wir haben hier nur eine Ideen-Association nötig, und diese muß auf alle Fälle dasselbe Resultat ergeben, man möge über die Wirklichkeit des vorgestellten Körpers denken, wie man wolle.

Müller selbst gelangte, wie bereits angedeutet, nicht zur völligen Klarheit, und es will uns bedünken, als sei gerade die Naturphilosophie mit ihrem Begriffsspiel von Subjekt und Objekt, von Ich und Außenwelt ihm noch im Wege gewesen. Statt dessen schob man natürlich die richtige Bemerkung ihrer kolossalen Paradoxie wegen der Philosophie in die Schuhe. Man kann heutzutage vielfach das Urteil hören, daß Müllers Schrift über die Physiologie des Gesichtssinnes (1826) eine noch unreife, von naturphilosophischen Ideeen getrübte Erstlingsarbeit des berühmten Physiologen gewesen sei. Wir wollen deshalb die entscheidende Stelle über das Geradesehen nach dem Handbuch der Physiologie (2. Bd. 1840) geben:

„Nach optischen Gesetzen werden die Bilder in Beziehung zu den Objekten verkehrt auf der Netzhaut dargestellt.... Es entsteht nun die Frage, ob man die Bilder in der That, wie sie sind, verkehrt, oder ob man sie aufrecht, wie im Objekte, sehe. Da Bilder und affizierte Netzhautteilchen eins und dasselbe sind, so ist die Frage physiologisch ausgedrückt, ob die Netzhautteilchen beim Sehen in ihrer naturgemäßen Relation zum Körper empfunden werden."

„Meine Ansicht der Sache, welche ich bereits in der Schrift über die Physiologie des Gesichtssinnes entwickelte, ist die, daß, wenn wir auch verkehrt sehen, wir niemals als durch optische Untersuchungen zu dem Bewußtsein kommen können, daß wir verkehrt sehen und daß, wenn alles verkehrt gesehen wird, die Ordnung der Gegenstände auch in keiner Weise gestört wird. Es ist, wie mit der täglichen Umkehrung der Gegenstände mit der ganzen Erde, die man nur erkennt, wenn man den Stand der Gestirne beobachtet, und doch ist es gewiß, daß innerhalb 24 Stunden etwas im Verhältnis zu den Gestirnen oben ist, was früher unten war. Daher findet beim Sehen auch keine Disharmonie zwischen Verkehrtsehen und Geradefühlen statt; denn es wird eben Alles, und auch die Teile unseres Körpers verkehrt gesehen und Alles behält seine relative Lage. Auch das Bild unserer tastenden Hand kehrt sich um. Wir nennen daher die Gegenstände aufrecht, wie wir sie eben sehen. Eine bloße Umkehrung der Seiten im Spiegel, wo die rechte Hand den linken Teil des Bildes annimmt, wird schon kaum bemerkt und unsere Gefühle treten, wenn wir nach dem Spiegel-

bilde unsere Bewegungen regulieren, wenig in Widerspruch mit dem, was wir sehen. Z. B. wenn wir nach dem Spiegelbilde eine Schleife an der Halsbinde machen." u. s. w. —

Diese Entwickelung läßt an Klarheit und Schärfe nichts zu wünschen übrig, und wir heben ausdrücklich hervor, daß sich an der ganzen Stelle keine Spur von jener Begriffsspielerei findet, welche die Naturphilosophie kennzeichnet. Wenn diese Ansicht auf der Naturphilosophie ruht, so ist der Einfluß derselben in diesem Falle zu loben. Möglich immerhin, daß die Beschäftigung mit der abstrakteren Philosophie in diesem Falle Müller wenigstens durch die Losreißung von der gedankenlosen Überlieferung gefördert hat. Wo aber bleiben die Konsequenzen?

Wer einmal die einfache Wahrheit erkannt hat, daß das Geradesehen gar kein Problem ist, weil das Gesichtsbild unseres Körpers unter denselben Verhältnissen steht wie alle übrigen Bilder, für den sollte von einer Projektion der Bilder nach Außen gar nicht mehr die Rede sein können. Weshalb sollten denn etwa alle übrigen Bilder in dem einzigen Bilde des Körpers stecken, da doch die Gegenstände der Außenwelt keineswegs in dem wirklichen Körper stecken, der ja im Verhältnis zu unserer Vorstellung auch Außenwelt ist! Von einem Vorstellen der Bilder an der Stelle der vorgestellten Netzhaut kann sonach gar keine Rede sein. Es wäre dies die paradoxeste Annahme, die es giebt. Wie soll denn nun erst ein so fabelhafter Vorgang wie die sogenannte Projektion dazu gehören, um die vorgestellten Außendinge außerhalb des ebenfalls bloß vorgestellten Kopfes erscheinen zu lassen? Um hier überhaupt ein Erklärungsprinzip zu suchen, muß man über das ganze Verhältnis im Unklaren sein. Und Müller, der das Lösungswort des Rätsels in seinem Kapitel über Verkehrtsehen und Geradesehen so bestimmt ausgesprochen, kommt dennoch im folgenden Kapitel („Richtung des Sehens") auf die Lehre von der Projektion zurück und meint, die Gesichtsvorstellung könne „gleichsam als eine Versetzung des ganzen Sehfeldes der Netzhaut nach vorwärts gedacht werden." Darin ist denn wieder die vorgestellte, von Spiegelbildern und von der Erscheinung anderer Personen oder von anatomischen Untersuchungen abstrahierte Netzhaut mit der wirklichen Netzhaut verwechselt. Und nimmermehr hätte Müller in diese Unklarheit zurückfallen können, wenn er nicht in den Begriffen der Naturphilosophie von Subjekt und Objekt befangen gewesen wäre. Sagt er doch in einem früheren Kapitel, das nach außen Setzen des Gesehenen sei nichts Anderes „als ein Unterscheiden des Geschenen

vom Subjekt, ein Unterscheiden des Empfundenen vom empfindenden Ich."

Ein hohes Verdienst hat sich deshalb Überweg erworben, indem er nicht nur Müllers mit Unrecht vernachlässigte Bemerkung über das Geradesehen wieder ans Licht zog, sondern auch das Verhältnis des Körperbildes zu den anderen Bildern der Außenwelt vollkommen klar machte (Henle und Pfeuffer III. V. 268 ff.). Überweg bedient sich zu diesem Zweck eines interessanten Vergleiches. Die Platte einer camera obscura wird, wie die Statue Condillacs, mit Leben und Bewußtsein begabt; ihre Bilder sind ihre Vorstellungen. Ein Bild von sich selbst kann sie an sich so wenig auf ihrer Platte darstellen, wie unser Auge sein eigenes Bild auf der Netzhaut. Die camera könnte aber hervorragende Teile, gliederartige Ansätze haben, die sich auf der Platte abmalten und zu einer Vorstellung würden. Sie kann andere, ähnliche Wesen spiegeln; kann vergleichen, abstrahieren und sich so zuletzt eine Vorstellung von sich selbst bilden. Diese Vorstellung wird dann irgend einen Ort auf der Platte einnehmen, da, wo die hervorragenden Glieder sich zu spiegeln pflegen, oder von wo diese Glieder auszugehen scheinen. Mit musterhafter Klarheit hat Überweg dargethan, daß von einer Projektion nach außen gar keine Rede sein kann, eben weil die Bilder außerhalb des Bildes sind, genau wie wir uns die veranlassenden Gegenstände als außerhalb unseres gegenständlichen Körpers denken müssen.

Eine Konsequenz der Anschauung Überwegs ist, daß der ganze Raum, den wir wahrnehmen, eben nur der Raum unseres Bewußtseins ist, wobei es einstweilen dahingestellt bleibt, ob die Netzhaut selbst das Sensorium dieser Gesichtsbilder ist, oder ob ein solches weiter rückwärts im Gehirn zu suchen ist.

Wollte man nun einstweilen annehmen, daß unsere Sinnlichkeit weiter nichts an den Dingen ändert, als was wir aus der Betrachtung des Bildes auf der Netzhaut entnehmen können, so würde sich daraus als wahrscheinliche Ansicht von der Wirklichkeit der Dinge eine fremdartig kolossale Vorstellung ergeben. Die Dinge stehen alle, samt uns selbst, umgekehrt wie sie uns erscheinen, und die ganze Welt, welche ich sehe, liegt innerhalb meines Gehirns. Jenseits desselben dehnen sich in entsprechender Proportion die wirklichen Dinge aus.

Nicht um der Sache ihren abenteuerlichen Anstrich zu nehmen (denn dieser hat mit ihrer logischen Wahrscheinlichkeit nicht das mindeste zu schaffen) sondern nur um das Licht einen Schritt weiter zu tragen, bemerken wir zunächst, daß es eine Übereilung wäre, die Ent-

fernungsmaße des fernsten Sternbildes als Maßstab zur Ausmessung unseres Sensoriums zu benutzen. Die Billionen von Meilen, welche sich aus der Rechnung für solche Entfernungen ergeben, sind nicht ein Produkt unserer Sinnlichkeit, sondern unseres rechnenden Verstandes, und nur die Wirkung der Ideenassociation läßt die Vorstellung dieser Entfernungsmaße mit dem sinnlichen Bilde der Sterne verschmelzen. Dem operierten Blindgeborenen erscheinen die Gegenstände der Gesichtswahrnehmung erdrückend nah; das Kind greift nach dem Monde, und auch dem Erwachsenen liegt das Bild des Mondes oder der Sonne noch nicht eben ferner als das Bild der Hand, die den Mond mit einem Silbergroschen zudeckt. Er deutet dies Bild nur anders, und diese Deutung wirkt allerdings auf den unmittelbaren Eindruck des Gesehenen zurück. Die ganze Ausarbeitung der auf dem Sehen beruhenden Raumvorstellung ist ein ähnlicher Prozeß der Association, wie die Verschmelzung der Tastempfindungen und der Gefühle mit den Gesichtsbildern. Um dies noch klarer zu machen, wollen wir Überwegs Vergleich einen anderen hinzufügen.

In einem guten Diorama läßt die Täuschung in Beziehung auf die Perspektive des Bildes nichts zu wünschen übrig. Ich sehe den Vierwaldstätter See vor mir und erblicke die wohlbekannten Riesenhäupter der Ufergebirge und die dämmernden Höhen in der Ferne mit dem vollen Gefühl der Weite und Großartigkeit dieser gewaltigen Naturszene, obwohl ich weiß, daß ich mich Wolfsstraße 5 in Köln befinde, wo für solche Entfernungen in Wirklichkeit kein Raum ist. Nun läutet das Glöcklein in der Kapelle, und ich verbinde den Klang und das Bild zu der Einheit jenes feierlich-friedlichen Eindruckes, den ich in der Natur so oft genossen.

Jetzt nehme ich an, das Ich, das Bewußtsein oder sonst ein fingiertes Wesen sitze im Innern des Schädels und betrachte das Netzhautbild, einerlei durch welches Medium, wie das Bild eines Dioramas mit der herrlichsten Perspektive; zugleich belebt, wie das Bild der camera obscura. Das Wesen, welches ich fingiere, ist sehr hingebend an seine Anschauung; es ist außer dieses Bildes überhaupt keiner Gesichtswahrnehmung fähig; sieht von sich selbst nichts, auch nichts von dem Medium, durch welches es sieht. Wohl aber ist dasselbe fingierte Wesen noch anderer Eindrücke fähig; es hört, es fühlt u. s. w. — Was wird geschehen? — Der Schall wird wohl sehr leicht mit dem Gesichtsbilde verschmelzen. Bewegt sich ein Glöcklein auf dem Bilde in einiger Harmonie mit dem entsprechenden Klang, so ist die

Association gleich fertig. Von sich selbst als Zuschauer und Zuhörer kann unser Wesen freilich auch so nichts erfahren.

Wir gehen weiter. Unser Wesen soll auch empfinden, allein auch die Empfindung soll ihm nur peripherische Vorstellungen geben; nichts von seiner eigenen Lage und seiner nächsten Umgebung im Hirnschädel. Jetzt soll es in seinem Diorama ein Gebilde erblicken, dessen Bewegungen in vollständiger Harmonie mit seinen Empfindungen stehen, dessen Glieder zusammenfahren, wenn es einen Schmerz empfindet, sich ausstrecken, wenn es ein Verlangen empfindet. Dies Gebilde ist ganz im Vordergrund der Szene. Seine sonderbaren, unvollständig zusammenhängenden Teile fahren oft wie riesige Schatten über das ganze Sehfeld.

Andere Gebilde zeigen sich, perspektivisch kleiner, sehr ähnlich, aber vollständiger, zusammenhängender, als das große Wesen im Vordergrund, mit welchem die Empfindungen von Schmerz und Lust so unzertrennbar zusammenhängen. Unser Wesen kombiniert, abstrahiert, und da es von sich selbst außer seinen Empfindungen gar nichts weiß, so verschmelzen auch seine Empfindungen mit dem großen unvollständigen Gebilde im Vordergrunde des Sehfeldes; durch die Vergleichung mit anderen aber wird dies Gebilde in der Vorstellung rückwärts ergänzt. Nun haben wir Ich, Körper, Außenwelt, Perspektive, alles wie sichs gebührt, vom Standpunkt einer Art von Seele betrachtet, die durch die Ideeen-Association zu einem Ich-Begriff kommt, ohne von ihrem wahren Selbst irgend etwas zu wissen. Der Ich-Begriff ist vorläufig, wie dies ursprünglich beim Menschen zu sein pflegt, vom Begriff des Körpers ganz unzertrennlich, und dieser Körper ist der Diorama-Körper, der Netzhautbild-Körper, verschmolzen mit dem Körper der Tastempfindungen, der Empfindungen von Schmerz und Lust.

Wer nicht streng den Faden unseres Gedankenganges im Auge hat, könnte glauben, wir wollten uns hier plötzlich zu Lotzes punktueller Seele bekehren; allein man bedenke wohl, daß wir nur eine Fiktion machten. Wir personifizierten einen Vorgang, und dieser Vorgang ist kein anderer, als die Verschmelzung der Sinneswahrnehmungen selbst. Die Mittelperson ist überflüssig. Daß sich ein ganzes Seelenleben in dem Sinne, in welchem wir dies Wort zu nehmen pflegen, aus den Empfindungen in ihrer unendlichen Abstufung, Mannigfaltigkeit und Zusammensetzung aufbauen kann, haben wir früher gesehen. Hier genügt es zu bemerken, daß uns nicht einmal ein einheitlicher Verbindungspunkt nötig scheint, um die Funktionen aller Sensorien —

falls es deren mehrere giebt — verschmelzen zu lassen. Wenn nur Verbindung überhaupt da ist.

Weiter hinaus hört freilich von dieser Seite der Boden sicherer Schlußfolgerung auf. Mag man sich mit Überweg die Sinnesbilder für sich als mit Bewußtheit begabt denken, wo dann eine Art von Gehirn-Äther zur Vermittelung und Aufbewahrung der Bilder zu Hilfe gezogen wird, oder mag man, wie ich es vorziehen würde, die Bewußtheit eben in der Wechselbeziehung, im Akt der Korrespondenz von Empfindungsraum zu Empfindungsraum suchen: jedenfalls bleibt so viel gewiß, daß unsere Vorstellungen eben unsere Vorstellungen sind, daß von einem Problem der Projektion keine Rede sein kann, daß auch der Körper ein Vorstellungsbild ist, wie alle anderen, und daß die Wirklichkeit außerhalb unseres Vorstellungsraumes von dem Inhalt des letzteren zu unterscheiden ist. Wie groß oder wie klein die Unterschiede sind, bleibt hier noch dahingestellt.

Wer nun nicht mit Czolbe die extremsten Konsequenzen des Glaubens an die Erscheinungswelt zu ziehen wagt, wird heutzutage leicht zugeben, daß die Farben, Klänge, Gerüche u. s. w. nicht den Dingen an sich zukommen, sondern daß sie eigentümliche Erregungsformen unserer Sinnlichkeit sind, welche durch entsprechende aber qualitativ sehr verschiedene Vorgänge in der Außenwelt hervorgerufen werden. Es würde zu weit führen, an die zahllosen Thatsachen hier zu erinnern, welche diese Lehre bestätigen; nur einige Umstände müssen wir hervorheben, welche ihr Licht weiter werfen, als die große Masse der physikalischen und physiologischen Beobachtungen.

Zunächst bemerken wir, daß das Grundprinzip der Sinnesapparate, namentlich von Auge und Ohr, darin besteht, daß aus dem Chaos von Vibrationen und Bewegungen jeder Art, von welchen wir uns die umgebenden Media erfüllt denken müssen, gewisse Formen einer in bestimmten Zahlenverhältnissen wiederholten Bewegung herausgehoben, relativ verstärkt und so zur Perzeption gebracht werden, während alle übrigen Formen der Bewegung ohne irgend einen Eindruck auf die Empfindung zu machen, vorübergehen. Es ist also zunächst nicht nur auszusagen, daß Farbe, Klang u. s. w. Vorgänge im Subjekt sind, sondern auch, daß die veranlassenden Bewegungen in der Außenwelt durchaus nicht die Rolle spielen, welche sie für uns in folge ihrer Wirkung auf die Sinne haben müssen.

Der verschwindend hohe Ton und die gar nicht mehr hörbare Luftvibration sind im Objekt nicht durch eine solche Kluft geschieden, wie sie zwischen Hörbarkeit und Unhörbarkeit besteht. Die ultravio-

letten Strahlen haben für uns eine verschwindende Bedeutung, und alle die zahlreichen Vorgänge in der Materie, von denen wir indirekt Kenntnis erhalten, die Elektrizität, der Magnetismus, die Schwerkraft, die Spannungen der Affinität, Cohäsion u. s. w. üben ihren Einfluß auf das Verhalten der Materie so gut wie die direkt wahrnehmbaren Schwingungen. Denkt man sich Atome, so können diese nicht nur nicht leuchten, klingen u. s. w., sondern sie haben thatsächlich nicht einmal die Bewegungsformen, welche den Farben und Tönen entsprechen, die wir wahrnehmen. Vielmehr haben sie notwendig irgend welche höchst verwickelte Bewegungsformen, die aus unzähligen anderen resultieren. Unsere Sinnesapparate sind Abstraktions-Apparate; sie zeigen uns irgend eine bedeutende Wirkung einer Bewegungsform, die im Objekt an sich gar nicht einmal vorhanden ist.

Sagt man uns, die Abstraktion führe ja auch im Denken zur Erkenntnis der Wahrheit, so bemerken wir, daß dies nur eine relative Richtigkeit hat, sofern nämlich eben von derjenigen Erkenntnis die Rede ist, die mit Notwendigkeit aus unserer Organisation hervorgeht und sich deshalb niemals widerspricht. Wir kehren den Spieß um, indem wir hier noch nach materialistischer Methode das angebliche Übersinnliche, das Denken, aus dem Sinnlichen erklären. Ist die Abstraktion, welche unsere Sinnes-Apparate mit ihren Stäbchen, Zapfen Cortischen Fasern u. s. w. zu stande bringen, nachweisbar eine Thätigkeit, welche durch Beseitigung der großen Masse aller Einwirkungen ein ganz einseitiges, von der Struktur der Organe bedingtes Weltbild schafft, so wird es sich vermutlich mit der Abstraktion im Denken ebenso verhalten.

Die neuere Beobachtung hat sehr interessante Beziehungen zwischen der Vorstellung und der scheinbar unmittelbaren Sinneswahrnehmung entdeckt, und es ist bisweilen ein ziemlich unfruchtbarer Streit darüber geführt worden, ob ein beobachtendes Faktum physiologisch oder psychologisch zu erklären sei. So bei der Erscheinung des stereoskopischen Sehens. Für die Grundfragen, mit denen wir es zu thun haben, ist es sehr gleichgültig, ob z. B. die Lehre von den identischen Stellen der Netzhaut in der Erklärung der Erscheinungen ihren Platz behauptet oder nicht. Forschern von rein physikalischer, wenn auch nicht eben materialistischer Richtung ist es unangenehm, auf ein scheinbar so vages Ding wie die „Vorstellung“ eine Thatsache der anscheinend unmittelbaren Sinnesthätigkeit zurückzuführen. Sie überlassen dergleichen Theorieen lieber den Philosophen und suchen selbst einen Mechanismus zu finden, der die Sache mit Notwendigkeit hervorbringt. An-

genommen aber, sie hätten diesen gefunden, so würde damit keineswegs bewiesen sein, daß die Sache mit der „Vorstellung" nichts zu thun hätte, sondern es würde vielmehr zugleich ein wichtiger Schritt geschehen sein, um das Vorstellen selbst mechanisch zu erklären. Ob diese Erklärung etwas weiter zurück liegt oder nicht, ist vorläufig gleichgültig; ebenso, ob der Mechanismus, der noch zu entdecken ist, angeboren oder durch die Erfahrung entstanden und mit ihr wieder veränderlich ist. Ungemein wichtig ist dagegen, daß solche Fundamente der Sinnlichkeit, wie das körperliche Sehen, die Erscheinung des Glanzes u. dgl. in ihre Bedingungen zerlegt und als Produkt verschiedener Umstände nachgewiesen werden. Damit muß allmählich die bisherige Auffassung des Körperlichen und Sinnlichen selbst eine andere werden. Es ist einstweilen ganz gleichgültig, ob die Erscheinungen der Sinnenwelt auf die Vorstellung oder auf den Mechanismus der Organe zurückgeführt werden, wenn sie sich nur als Produkte unserer Organisation im weitesten Sinne des Wortes erweisen. Sobald dies nicht nur in Beziehung auf einzelne Erscheinungen, sondern mit genügender Allgemeinheit erwiesen ist, ergiebt sich folgende Reihe von Schlüssen:

1) Die Sinnenwelt ist ein Produkt unserer Organisation.

2) Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen anderen Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes.

3) Unsere wirkliche Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die wirklichen Außendinge. Wir haben stets nur das Produkt von beiden vor uns.

Wir gelangen gleich zu einer weiteren Reihe von Schlüssen. Zunächst noch einige Bemerkungen über den Zusammenhang von Sinneseindruck und Vorstellung. — Beim stereoskopischen Sehen ließen wir es dahingestellt, wo die Mechanik der hierher gehörigen Erscheinungen eigentlich liege. Wir haben aber eine Gruppe höchst merkwürdiger Erscheinungen, bei denen das Eingreifen eines Schlusses, und zwar eines Fehlschlusses, in die unmittelbare Gesichtsempfindung unverkennbar scheint. Bekanntlich ist die Eintrittsstelle des Sehnerven im Auge unempfindlich gegen das Licht; sie bildet einen blinden Fleck auf der Netzhaut, dessen wir uns übrigens nicht bewußt sind. Nicht nur ergänzt ein Auge das, was dem anderen fehlt — sonst müßte jeder Einäugige den blinden Fleck kennen — sondern es tritt noch eine Ergänzung von wesentlich anderer Art hinzu.

Eine gleichförmig gefärbte Fläche, auf der man einen Fleck von irgend einer anderen Farbe anbringt, erscheint ununterbrochen in der Grundfarbe, sobald man diesen Fleck durch richtige Einstellung der Augenachse auf den blinden Fleck der Netzhaut fallen läßt. Die Gewohnheit der Ergänzung einer Fläche stellt sich also hier unmittelbar als sinnliche Farbenempfindung dar. Ist die Grundfarbe rot, so wird auch an der blinden Stelle rot — wenn der Ausdruck richtig verstanden wird — gesehen. Diese Empfindung läßt sich nicht auf die abstrakte Annahme zurückführen, daß dieser Punkt sich von der übrigen Fläche nicht unterscheiden werde, auch nicht auf die leicht unterscheidbare Natur eines Phantasiebildes, sondern man sieht, so deutlich wie man überhaupt mit einer vom gelben Fleck ziemlich weit entfernten Stelle der Netzhaut zu sehen pflegt, die Farbe, die nach der bloßen Einrichtung des äußern Organs an der betreffenden Stelle durchaus nicht erscheinen könnte.

Man hat nun dies Experiment durch viele Variationen verfolgt. Man bringt auf der weißen Fläche einen schwarzen Stab an und läßt die Mitte desselben auf den blinden Fleck fallen. Der Stab erscheint vollständig, einerlei, ob er vollständig ist, oder ob er an der blinden Stelle unterbrochen ist. Das Auge macht gleichsam einen Wahrscheinlichkeitsschluß, einen Schluß aus der Erfahrung, eine unvollständige Induktion. Wir sagen, das Auge macht diesen Schluß. Der Ausdruck ist absichtlich nicht bestimmter, weil wir damit nur jenen gesamten Kreis der Einrichtungen und Vorgänge vom Zentralorgan bis zur Netzhaut kurz bezeichnen wollen, dem man auch die Thätigkeit des Sehens zuschreibt. Wir halten es für methodisch unzulässig, in diesem Falle das Schließen und das Sehen als zwei gesonderte Akte von einander zu trennen. Dies kann man nur in der Abstraktion thun. Wenn man an dem wirklichen Vorgang nicht künstlich deutet, so ist in diesem Falle das Sehen selbst ein Schließen und der Schluß vollzieht sich in Form einer Gesichtsvorstellung, wie er sich in anderen Fällen in der Form sprachlich ausgedrückter Begriffe vollzieht.

Daß hier wirklich Sehen und Schließen eins sind, zeigt schon die bloße Erwägung, daß man ja gleichzeitig durch Vermittelung von Begriffen mit vollkommener Sicherheit das Gegenteil von demjenigen schließt, was die unmittelbare Sinneserscheinung giebt. Gehörte dem Organe des Sehens bloß die sinnliche Empfindung als solche an; geschähe alles Schließen in einem besonderen Organ des Denkens, so könnte man diesen Widerspruch zwischen Schließen und Schließen schwerlich erklären, ganz abgesehen von der besonderen Schwierigkeit

des unbewußten Denkens. Diese letztere ist sogar einer allgemeinen Lösung näher gebracht, wenn wir annehmen, daß Operationen, die mit dem Schließen in ihren Bedingungen und in ihrem Resultat identisch sind, mit der bloßen Sinnesthätigkeit einheitlich verschmolzen sein können.

Wie groß in der That die Einheit des Schließens und des Sehens in diesen Erscheinungen ist, zeigt der Erfolg einer Variation des Experimentes, durch welche gleichsam das Auge auf die Mangelhaftigkeit seiner Prämissen aufmerksam gemacht wird. Man stellt ein Kreuz aus verschiedenen Farben her und läßt die Stelle, auf welcher die beiden Stäbe sich decken, den Kreuzungspunkt, auf den blinden Fleck fallen. Welchen Arm soll die Vorstellung nun ergänzen, da beide gleiches Anrecht geltend machen? Man nimmt gewöhnlich an, daß in diesem Falle die Farbe, welche den lebhaftesten psychischen Eindruck macht, durchdringe, daß auch wohl ein Wechsel eintrete, indem bald der eine, bald der andere Stab durchgezogen erscheint. Allerdings kommen diese Erscheinungen vor, allein sie sind schon von Anfang an weniger deutlich als bei dem einfachen Experiment, und bei häufiger Wiederholung und Änderung des Versuches hört zuletzt das Sehen an dieser Stelle ganz auf. Es gelingt nicht mehr, weder den einen noch den anderen Arm durchgezogen zu sehen. Das Auge kommt gleichsam zu dem Bewußtsein, daß an dieser Stelle nichts zu sehen ist, und korrigiert seinen ursprünglichen Trugschluß.

Ich will nicht unterlassen, hier zu bemerken, daß ich nach sehr langer Beschäftigung mit diesen Versuchen überhaupt die ursprüngliche Frische der ergänzten Farben und Formen abnehmen sah; das Auge schien auch bei den einfacheren Experimenten mißtrauisch geworden zu sein. Nach längerer Unterbrechung der Versuche fand sich die ursprüngliche Sicherheit der Ergänzung wieder ein.

Drobisch (Zeitschr. f. ex. Phil. IV., 334 ff.) hat geglaubt, Wert darauf legen zu dürfen, daß Helmholtz die Sinneswahrnehmungen aus psychischen Thätigkeiten ableitet; es liege darin nichts geringeres als eine „Zurückweisung des Materialismus". Allein wenn Helmholtz uns zeigt, daß die Wahrnehmungen so zu stande kommen, als wenn sie durch Schlüsse gebildet wären, so können darauf folgende zwei Sätze angewandt werden:

1. Wir haben bisher für die Eigentümlichkeiten der Wahrnehmung stets physische Bedingungen gefunden, also müssen wir vermuten, daß auch die Analogie mit Schlüssen auf physischen Bedingungen beruhe.

2. Giebt es im rein sinnlichen Gebiet, wo für alle Erscheinungen organische Bedingungen anzunehmen sind, Vorgänge, welche mit den Verstandesschlüssen wesensverwandt sind, so wird es dadurch bedeutend wahrscheinlicher, daß auch die letzteren auf einem physischen Mechanismus beruhen. —

Hätte die Sache nicht noch eine ganz andere Seite, so würde der Materialismus in den hierher gehörigen Untersuchungen nur eine neue Stütze finden. Die Zeit, wo man sich einen Gedanken als Sekret eines besonderen Gehirnteils oder als Schwingung einer bestimmten Faser denken konnte, ist freilich vorüber. Man wird sich heute schon daran gewöhnen müssen, die verschiedenen Gedanken als verschiedene Thätigkeitsformen derselben mannigfach zusammenwirkenden Organe aufzufassen. Was könnte nun dem Materialismus willkommener sein, als der Nachweis, daß bei Gelegenheit der Sinneswahrnehmungen in unserem Körper sich ganz unbewußte Vorgänge ereignen, welche in ihrem Resultat vollständig mit den Schlüssen übereinstimmen? Sind nicht dadurch die höchsten Funktionen der Vernunft einer wenigstens teilweisen materiellen Erklärung um einen bedeutenden Schritt näher geführt? Wenn man den Materialisten mit dem unbewußten Denken kommt, so haben sie dagegen nicht nur die Waffe des gesunden Menschenverstandes, dem darin ein Widerspruch zu liegen scheint, sondern sie können sofort so schließen: Was unbewußt ist, muß körperlicher Natur sein, da man ja die ganze Annahme einer Seele nur auf das Bewußtsein gründet. Kann der Körper ohne das Bewußtsein logische Operationen vollziehen, die man bisher nur dem Bewußtsein glaubte zuschreiben zu dürfen, dann kann er das Schwierigste, was die Seele leisten soll. Es hindert uns dann nichts mehr, auch das Bewußtsein dem Körper als Eigenschaft zuzuschreiben.

Der einzige Weg, welcher sicher über die Einseitigkeiten des Materialismus hinausführt, geht mitten durch seine Konsequenzen hindurch. Es sei denn also, daß es im Körper einen physischen Mechanismus giebt, welcher die Schlüsse des Verstandes und der Sinne hervorbringt; dann stehen wir unmittelbar vor den Fragen: Was ist der Körper? Was ist der Stoff? Was ist das Physische? Und die heutige Physiologie muß uns, so gut wie die Philosophie, auf diese Fragen antworten, daß dies alles nur unsere Vorstellungen sind; notwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber immerhin nicht die Dinge selbst.

Die konsequent materialistische Betrachtung schlägt dadurch sofort um in eine konsequent idealistische. Es ist keine Kluft in unserem

Wesen anzunehmen. Wir haben nicht einzelne Funktionen unseres Wesens einer physischen, andere einer geistigen Natur zuzuschreiben, sondern wir sind in unserem Recht, wenn wir für alles, auch für den Mechanismus des Denkens, physische Bedingungen voraussetzen und nicht rasten, bis wir sie gefunden haben. Wir sind aber nicht minder in unserem Recht, wenn wir nicht nur die uns erscheinende Außenwelt, sondern auch die Organe, mit denen wir diese auffassen, als bloße Bilder des wahrhaft Vorhandenen betrachten. Das Auge, mit dem wir zu sehen glauben, ist selbst nur ein Produkt unserer Vorstellung, und wenn wir finden, daß unsere Gesichtsbilder durch die Einrichtungen des Auges hervorgerufen werden, so dürfen wir nie vergessen, daß auch das Auge samt seinen Einrichtungen, der Sehnerv samt dem Hirn und all den Strukturen, die wir dort noch etwa als Ursachen des Denkens entdecken möchten, nur Vorstellungen sind, die zwar eine in sich selbst zusammenhängende Welt bilden, jedoch eine Welt, die über sich selbst hinausweist. Dabei ist freilich noch zu untersuchen, inwiefern es wahrscheinlich ist, daß sich die Erscheinungswelt von der Welt der veranlassenden Dinge so total unterscheidet, wie etwa Kant es wollte, indem er Raum und Zeit als bloß menschliche Formen der Anschauung ansah, oder ob wir denken dürfen, daß wenigstens die Materie mit ihrer Bewegung objektiv vorhanden und Grund aller übrigen Erscheinungen ist, wie sehr auch diese Erscheinungen von den wirklichen Formen der Dinge abweichen mögen. Ohne Objektivität von Raum und Zeit kann in keinem Falle etwas unserer Materie und der Bewegung Ähnliches gedacht werden. Sonach bleibt es die letzte Zuflucht des Materialismus, zu behaupten, daß die räumliche und zeitliche Ordnung den Dingen an sich zukomme.

Sehen wir von dem sittlichen Beweis für die Wirklichkeit der Erscheinungswelt, wie wir ihn bei Czolbe finden, hier ab, so hat keiner unserer Materialisten diesen Beweis zu führen versucht; dagegen finden wir einen beachtenswerten, aber nach unserer Überzeugung nicht stichhaltigen Versuch in Ueberwegs Logik, §§ 38—44. Ueberweg bestreitet mit Recht die Art, in welcher Kant Raum und Zeit als Form der Wahrnehmung von dem Stoff derselben unterschied. Er geht sodann von dem Satze aus, daß die innere Wahrnehmung ihre Objekte so, wie sie an sich sind, mit materialer Wahrheit aufzufassen vermöge. Mit musterhafter Klarheit unterscheidet er das Wesen der Empfindung von dem Wesen der Dinge, durch welche dieselbe veranlaßt wird. Nur das Wesen der psychischen Gebilde in unserem eigenen Bewußtsein, glaubt Ueberweg, vermöchten wir genau so zu erkennen, wie es

ist. Da nun unsere innere Erfahrung zeitlich verläuft, so hält er die Wirklichkeit der Zeit für erwiesen. Die Zeitordnung setzt aber die Gesetze der Mathematik voraus und diese setzen den Raum von den drei Dimensionen voraus, womit der Gang des Beweises abschließt.

Abgesehen davon, daß der Fundamentalsatz wenigstens hinsichtlich der Reproduktion gerechten Bedenken unterliegt, scheint mir ein ganz bestimmter Fehler darin zu liegen, daß die Realität der Zeit in uns auf die Realität der Zeit außer uns übertragen wird. In uns hat nicht nur die Zeit Realität, sondern auch der Raum, ohne daß dazu eine Vermittelung durch den Zusammenhang der mathematischen Gesetze nötig wäre. Nun müssen wir allerdings aus dem Zusammenhang der Dinge in uns mit Notwendigkeit auf einen korrespondierenden Zusammenhang der Dinge außer uns schließen; allein dieser Zusammenhang braucht eben keineswegs Übereinstimmung zu sein. Wie sich die Vibrationen der berechneten Erscheinungswelt zu den Farben der unmittelbar gesehenen verhalten, so könnte sich auch eine für uns ganz unfaßbare Ordnung der Dinge zu der räumlich-zeitlichen Ordnung verhalten, die in unseren Wahrnehmungen herrscht.

Sonne, Mond und Sterne samt ihren regelmäßigen Bewegungen und samt dem ganzen Universum sind ja nach Ueberwegs eigener genialer Bemerkung nicht nach außen reflektierte Bilder, sondern Elemente, gleichsam Teile unseres Innern. Wenn Ueberweg sagt, sie seien Bilder in unserem Gehirn, so darf man dabei nicht vergessen, daß unser Gehirn auch nur ein Bild oder die Abstraktion eines Bildes ist, nach den Gesetzen entstanden, welche unser Vorstellen beherrschen. Es ist ganz in der Ordnung, wenn man zur Vereinfachung der wissenschaftlichen Reflexion in der Regel bei diesem Bilde stehen bleibt; allein man darf nie vergessen, daß man damit nur eine Relation zwischen den übrigen Vorstellungen und der Gehirnvorstellung hat, aber keinen festen Punkt außerhalb dieses subjektiven Gebietes. Es läßt sich über diesen Kreis durchaus nicht anders hinauskommen, als durch Vermutungen, die sich denn auch den gewöhnlichen Regeln der Logik des Wahrscheinlichen unterwerfen müssen.

Nun sehen wir schon, wie groß der Unterschied zwischen einem unmittelbar gesehenen Objekt und einem nach den Lehren der Physik gedachten Objekt ist; wir sehen schon auf dem engen Gebiet, innerhalb dessen eine Erscheinung die andere korrigieren und erzänzen kann, wie ungeheuren Veränderungen das Objekt unterliegt, wenn es von einem Medium mit seinen Wirkungen in ein anderes hinübertritt: müssen wir da nicht schließen, daß der Übertritt von Wirkungen eines Dinges

an sich in das Medium unseres Seins mutmaßlich ebenfalls mit bedeutenden, vielleicht noch ungleich bedeutenderen Umgestaltungen verbunden ist?

Die mathematischen Gesetze können hieran nichts ändern.

Denken wir uns, um dies zu sehen, einen Augenblick ein Wesen, welches sich den Raum nur in zwei Dimensionen vorstellen kann. Es möge ganz nach der Analogie von Ueberwegs beseelter Kamera-Platte gedacht werden. Würde nicht für dies Wesen auch ein mathematischer Zusammenhang der Erscheinungen gegeben sein, obwohl es niemals den Gedanken unserer Stereometrie fassen könnte? Der relativ wirkliche Raum, d. h. unser Raum mit seinen drei Dimensionen kann seiner Erscheinungswelt gegenüber als „Ding an sich" gedacht werden. Dann ist der mathematische Zusammenhang zwischen der veranlassenden Welt und der Erscheinungswelt dieses Wesens ganz ungestört, und doch kann aus der Flächen-Projektion im Bewußtsein des letzteren kein Schluß auf die Natur der veranlassenden Dinge gezogen werden.

Man wird leicht sehen, daß hiernach auch Wesen denkbar sind mit raumähnlichen Anschauungen von mehr als drei Dimensionen, obwohl wir uns dergleichen schlechterdings nicht anschaulich vorstellen können. — Es ist überflüssig, solche Möglichkeiten weiter aufzuzählen; vielmehr genügt es vollständig, zu konstatieren, daß ihrer unendlich viele sind, und daß die Gültigkeit unserer Anschauung von Raum und Zeit für das Ding an sich daher äußerst zweifelhaft erscheint. Damit ist nun freilich kein Materialismus irgendwelcher Art mehr zu behaupten; denn wenn auch unsere auf sinnliche Anschauungen angewiesene Forschung mit unvermeidlicher Konsequenz darauf ausgehen muß, für jede geistige Regung entsprechende Vorgänge an Stoff nachzuweisen, so ist doch dieser Stoff selbst mit allem, was aus ihm gebildet ist, nur eine Abstraktion von unseren Vorstellungsbildern. Der Streit zwischen Körper und Geist ist zu gunsten des letzteren geschlichtet, und damit erst ist die wahre Einheit des Bestehenden gesichert. Denn während es stets eine unüberwindliche Klippe für den Materialismus blieb, zu erklären, wie aus stofflicher Bewegung eine bewußte Empfindung werden könnte, so ist es dagegen keineswegs schwer zu denken, daß unsere ganze Vorstellung von einem Stoff und seinen Bewegungen das Resultat einer Organisation von rein geistigen Empfindungs-Anlagen ist.

Sonach hat Helmholtz vollkommen recht, wenn er die Sinnesthätigkeit auf eine Art von Schluß zurückführt.

Wir haben wiederum recht, wenn wir bemerken, daß dadurch die Forschung nach einem physikalischen Mechanismus des Empfindens wie des Denkens nicht überflüssig oder unzulässig wird.

Endlich aber sehen wir ein, daß ein solcher Mechanismus gleich jedem anderen vorgestellten Mechanismus doch selbst wieder nur ein mit Notwendigkeit auftauchendes Bild eines unbekannten Sachverhaltes sein muß.

Die Herbartsche Schule

und

die Völkerpsychologie.

Die Herbartsche Schule.

Als Johann Friedrich Herbart am 14. August 1841 zu Göttingen nach kaum achtjähriger Wirksamkeit daselbst starb, existierte bereits eine weitverzweigte Schule von Anhängern, welche mit Überzeugungstreue und Eifer bemüht war, die Weltanschauung des Herbartschen Realismus schriftstellerisch sowohl, als vom Katheder herab zu verbreiten. In letzterer Beziehung kam es der Schule gar sehr zu statten, daß sie in engem Anschluß an ihren Meister in religiösen und politischen Fragen, soweit dieselben auf philosophischen Prinzipien basierten, jede Opposition gegen die bestehenden Anschauungen in Staat und Kirche vermied, gerade im Gegensatz zur linken Seite der Hegelschen Schule, welche in einer möglichst radikalen Bekämpfung der herrschenden religiösen und politischen Vorstellungen ihre Hauptaufgabe sah.

Hierzu kam der Umstand, daß die hervorragendsten Vertreter der Herbartschen Schule darauf bedacht waren, mehr die psychologische und pädagogische Doktrin des Meisters zu verbreiten als etwa seine ethischen, religiösen und rechtsphilosophischen Lehren. Die bedeutenderen Vertreter der Herbartschen Schule sind thatsächlich auch wesentlich Psychologen, wie Drobisch, Strümpell, Theodor Waitz, Volkmann, Schilling, Exner, Steinthal, Lazarus und von den jüngeren Herbartianern etwa Otto Flügel, Ludwig Ballauf, Theodor Wittstein und Hermann Siebeck. Viel geringer ist daher auch die Zahl der Metaphysiker und Naturphilosophen, Ethiker und Rechtsphilosophen der Schule, die in Hartenstein, Thilo, Cornelius, Allihn, Nahlowsky, Geyer und Unterholzner ihre vorzüglichsten Repräsentanten hat. Einer der hervorragendsten Ästhetiker und neben Friedrich Vischer der bedeutendste Theoretiker im Gebiete der heutigen Schönheitslehre, Robert Zimmermann, gehört ebenfalls der Schule an und ist lange Zeit nebst Exner, Volkmann und Mathias Dubl der eigentliche Vorkämpfer der Herbartschen Lehre in Österreich gewesen.

Wie hier in Österreich, so übte man auch seitens der Regierungen in Preußen, Sachsen und in anderen deutschen Staaten den Herbatia-

nern gegenüber eine um so größere Toleranz und vertraute ihnen um so bereitwilliger die akademischen Lehrstühle an, je mehr man bemüht war, die „Revolutionäre" der Hegelschen Schule unschädlich zu machen. Freilich hatten die Herbartianer sowohl durch die Begrenzung ihres Problemgebietes, als auch durch den streng wissenschaftlichen und nichts weniger als agitatorischen Ton ihrer Schriften dieses Vertrauen der Regierungen vollkommen gerechtfertigt.

Lag ja doch diese Ruhe und Nüchternheit der Auffassung des realen Lebens gewissermaßen im Grundprinzipe der Herbartschen Philosophie selbst, deren analytische Forschungsmethode ebensowohl ein Ausfluß ihres metaphysischen Grundprinzipes war als sie der wissenschaftlichen Tendenz und dem persönlichen Temperamente ihrer Anhänger entsprach. Prinzip, Methode und Persönlichkeit stehen mehr oder minder in jeder philosophischen Schule in innerem Zusammenhang. Erscheinungen, wie z. B. Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge oder Ferdinand Lassalle wären auf Herbartschem Boden gar nicht möglich gewesen. Weder der religiöse und politische Radikalismus, noch ein geistreiches, freies Schriftstellertum (natürlich mit Ausnahmen) konnte aus den gegebenen Voraussetzungen dieser Schule hervorgehen. In letzterer Beziehung möchte eine kurze Bemerkung Herbarts den Schlüssel für diese scheinbar rätselhafte Erscheinung darbieten. An einer Stelle seiner „Encyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten", welche im Todesjahre Hegels (1831) erschien und welche reich an polemischen Ausfällen gegen andere, insbesondere gegen Kant und Hegel ist, bemerkt unser Philosoph, daß in bezug auf seine und die Methode Hegels der Unterschied obwaltet, daß letzterer alles und jedes vom Standpunkte des Absoluten auffasse, sodaß es in dessen System eigentlich nichts Kleines und Unbedeutendes gebe, während er jedem Punkt und jeder Frage, nach Maßgabe der Wichtigkeit derselben innerhalb des Systems des Realismus, auch ihren Platz im System der theoretischen oder praktischen Philosophie angewiesen habe. Die Bemerkung ist vollkommen treffend und charakterisiert und erklärt zugleich mehr oder minder den schriftstellerischen Charakter beider Schulen. Wer innerhalb eines Komplexes von Gedanken jeden derselben nach seiner größeren oder geringeren prinzipiellen Bedeutung für das Ganze anordnet, wird eine abgestuftere Ordnung und durchgeführtere Systematik zeigen, als derjenige, welcher das Untergeordnetste sub specie aeterni sieht. Hier hört der Unterschied vom Großen und Kleinen, Wichtigen und Unwichtigen auf. Und doch liegt hier eins von den Geheimnissen, warum in der Hegelschen

Schule nicht wenige bedeutende Schriftsteller erstehen konnten, die Herbartsche Schule dagegen eine Fülle von Forschern erzeugt hat, welche für die spezielle und philosophische Problemforschung die musterhaftesten Vorbilder geliefert haben.

Was sittlichen Ernst, methodische Strenge und wissenschaftliche Besonnenheit betrifft, hat die Herbartsche Schule alle anderen philosophischen Richtungen des Jahrhunderts weit hinter sich gelassen. Hiermit hängt zusammen, daß die Vertreter derselben fortgesetzt mit den positiven und exakten Wissenschaften Fühlung suchten und auch seitens der letzteren am meisten von allen philosophischen Richtungen der Zeit ernst genommen und beachtet wurden. Wenn man der Schule aber eine zu weit getriebene Nüchternheit, ein allzu übertriebenes Beiseitesetzen der Phantasie und des phantastischen Fluges innerhalb der philosophischen Spekulation vorwirft, so wird man dies auf Rechnung ihrer nicht synthetisch konstruierenden, sondern analytisch verfahrenden Methode setzen müssen. — Im übrigen fließen Vorzüge wie Fehler der Schule aus ihren vom Urheber des Systems unverrückbar festgestellten Grundprinzipien. (Vergl. Band III der „Klassiker der Philosophie", S. 2477–2555).

Sehr viel hat zur Vermehrung des Ansehens der Schule beigetragen, daß nach dem Vorgange des Mathematikers Drobisch auch noch andere Mathematiker, später aber auch Vertreter anderer exakter Disziplinen nicht nur zur Lehre Herbarts sich freundlich stellten, sondern sich geradezu zu ihr bekannten und innerhalb der von ihr aufgeworfenen Probleme forschten. Aber derselbe Denker, durch dessen Initiative einst in den bekannten Rezensionen über Herbarts Schrift: „Das Maß der Aufmerksamkeit" in der „Leipziger Litteraturzeitung" vom November 1828 und in der kritischen Besprechung der Metaphysik im Augusthefte der Jenaischen Litteraturzeitung von 1830 die ersten Anfänge zur Bildung einer Herbartschen Schule gegeben wurden, Moritz Drobisch, war es, der fast ein halbes Jahrhundert später bei Gelegenheit der Feier des hundertjährigen Geburtstages Herbarts den Ausspruch that, daß von einer inneren Fortentwickelung der Schule, also von einer Fortbildung der vom Begründer derselben aufgestellten Prinzipien kaum die Rede sein könne.

Gegenüber der überreichen philosophischen Sektenbildung unseres Jahrhunderts ist dieses Geständnis des ältesten und ersten Vertreters jener Schule gewiß von Wert. Aber worin findet die von Drobisch konstatierte Thatsache ihre Erklärung? Es giebt wenige Philosophenschulen in der Geschichte, die einen gewissen Stillstand und einen

Mangel an Fortbewegung vom Standorte ihres Begründers zeigen. Vielleicht ließe sich hier die peripathetische Schule des Aristoteles anführen, die im ersten Jahrhundert ihres Bestehens ebenfalls nur geringe Spaltungen und Nuancierungen aufweist. Es wäre also wohl etwas voreilig zu sagen, die Thatsache der geringen Fortentwickelung der Schule zeuge entweder von der unerschütterlichen Wahrheit ihrer Lehre oder doch wenigstens von der Überzeugung ihrer Anhänger hiervon oder von dem Mangel an innerem Reichtum und Ausgestaltungsfähigkeit ihrer Prinzipien, da ein Zeitraum von kaum fünfzig Jahren (denn füglich kann man das Alter einer Schule doch nur vom Tode ihres Urhebers, 1841, datieren) über die Fortbildungsfähigkeit einer Richtung noch kein definitives historisches Urteil zuläßt.

Wie nun dem aber auch sein mag, so viel steht fest: was der Herbartschen Schule an innerer Differenzierung und Mannigfaltigkeit der Ideeenrichtung abgeht, hat sie durch eine gewisse äußere Geschlossenheit und durch ihr einmütiges Auftreten gegenüber anderen Schulen zu ersetzen gesucht. Dieses trat auch vielfach hervor bei den mancherlei Angriffen, die gegen sie im Verlaufe der Zeit gerichtet wurden. Wir erinnern hier nur von den älteren Gegnern an die Polemik Adolf Trendelenburgs gegen die metaphysische Grundlegung des Realismus und von den neueren an den Angriff Friedrich Albert Langes gegen die Prinzipien der mathematischen Psychologie.

Wesentlich unterstützt wurde der äußere Zusammenhalt der Schule durch deren Organ, die Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neuen philosophischen Realismus. Die von Allihn und Ziller, zwei der überzeugtesten Anhänger der Schule, mit großer Umsicht und Energie geleitete Zeitschrift, die sich der Mitarbeiterschaft aller hervorragenden Kräfte der Herbartschen Richtung erfreute, und welche in bezug auf die Gediegenheit und den Reichtum ihres Inhaltes, wie auf würdige und selbstbewußte Haltung den Vergleich mit der Fichte-Ulricischen Zeitschrift sehr wohl aushalten konnte, erschien nur in 11 Jahrgängen (Leipzig, 1861—75).

Bei der einflußreichen Stellung jedoch, welche diese Zeitschrift sowohl innerhalb der Schule, als auch anderen Richtungen gegenüber einnahm, ist es von Interesse, die wichtigsten Punkte des Programms kennen zu lernen, welches sich die Herausgeber für die Wirksamkeit der Zeitschrift gestellt hatten. Die Herausgeber wollten ihre Aufmerksamkeit zunächst auf die eigentlichen Aufgaben der Philosophie überhaupt und der einzelnen philosophischen Wissenschaften im besondern richten und dieselben darzulegen suchen; dann aber auch zeigen, was

zur Lösung derselben vorzugsweise in Deutschland bisher geleistet worden ist. Sodann wollten sie einzelne Fragen, welche ein allgemeines Interesse in Anspruch nehmen, teils in selbständigen Abhandlungen, teils in Rezensionen und Besprechungen beachtenswerter litterarischer Erscheinungen behandeln.

Hiernach stellte sich das Programm der Zeitschrift die Aufgaben:

1) Den natürlichen und künstlichen Zusammenhang der einflußreichsten Irrtümer älterer und neuerer Philosophen darzulegen und mit Nachweisung ihres Verlaufes im modernen Idealismus von Kant bis Hegel den Anfang zu machen;

2) sollte gezeigt werden, welche Bestimmungsgründe des Denkens von den Irrtümern des modernen Idealismus zum exakten Realismus in der theoretischen Philosophie und zum reinen Idealismus in der praktischen Philosophie führen. Eine besondere Aufgabe hierbei sei die, ausführlich darzuthun, in welcher Weise die von Kant nur erst begonnene, von seinen Nachfolgern teils vereitelte, teils zur völligen Revolutionierung des wissenschaftlichen Denkens hinübergeführte Reform der Philosophie von Herbart zu stande gebracht ward, und welche Ergebnisse für die einzelnen philosophischen Disziplinen, der Metaphysik, Psychologie, Moral, Ästhetik, Pädagogik, Politik, Religionslehre und endlich der Logik und allgemeinen Methodologie, dadurch gewonnen sind. Hierzu sollten eine Reihe von Abhandlungen dienen, welche in ihrer Gesamtheit eine Art von Encyklopädie der Philosophie bilden, zugleich aber auch eine kritische Übersicht der philosophischen Bestrebungen des 19. Jahrhunderts.

3) dann sollten einzelne philosophische Fragen von durchgreifendem Interesse behandelt, ferner kritische Besprechungen gegeben werden.

Einen wichtigen Punkt dieses Programms bildete der gänzliche Ausschluß politischer und kirchlicher Parteifragen, was schon durch die strenge wissenschaftliche Haltung der Zeitschrift geboten war.

Ist dieses Programm innegehalten worden? Die beiden Herausgeber der Zeitschrift glaubten es jedenfalls. In einem „Abschiedswort" an die Leser im letzten Hefte derselben (Bd. XI. 1875) heißt es: „Wir haben die Genugthuung gehabt, daß die sämtlichen Arbeiten der Zeitschrift mit verschwindender Ausnahme in Einem Geiste gehalten sind, im Geiste der Philosophie Herbarts. Gerade die Gründlichkeit und Unparteilichkeit der Untersuchung hat gezeigt, daß viel weniger, als man sonst wohl meint, nötig ist, Herbart gegenüber sich in korrigierender Weise zu verhalten und eine eigene, besondere abweichende Ansicht geltend zu machen. Die ernste Arbeit und Vertiefung in die

Untersuchung hat immer mehr die Ansicht befestigt, daß das ganze Gebiet der möglichen philosophischen Ansichten und Lösungsversuche dem Geiste Herbarts gegenwärtig war und daß er seinen Standpunkt festhielt, nicht weil ihm Gedanken fremd waren, die hinterher als berücksichtigenswert, wohl gar als Instanz gegen ihn geltend gemacht wurden, sondern, was er beiseite legte, geschah aus vollständiger Erwägung aller Umstände."

Kann jene oben zitierte Behauptung Drobischs von der Stabilität der Herbartschen Schule offener und offizieller bestätigt werden?

Übrigens hat nach dem Tode Zillers Dr. Allihn in Gemeinschaft mit dem Pastor Otto Flügel, einem jüngeren, aber sehr produktivem Mitgliede der Schule, seit 1883 die Herausgabe der Zeitschrift wieder aufgenommen.

* * *

Einige neuere Denker zeigen eine gewisse Verwandtschaft mit den Grundvoraussetzungen des Herbartschen Realismus. Hierher gehören A. Spir, dessen logisch-metaphysische Untersuchungen, die er in einer Reihe von Schriften niedergelegt hat, zu einer Art Parmanideisch-spinozistischen Substanzlehre führen. Sein Hauptwerk ist: „Denken und Wirklichkeit" (Leipzig, 2 Bde. 2. Aufl. 1877). Außerdem veröffentlichte er: „Andeutungen zu einem widerspruchslosen Denken" (1868), „Forschung nach der Gewißheit in der Erkenntnis der Wirklichkeit" (1868), „Moralität und Religion" (2. Aufl. 1878), „Empirie und Philosophie" (1876), „Vier Grundfragen" (1880). Auch F. A. von Hartsen, ein ungemein fruchtbarer philosophischer Schriftsteller, darf zu den Halbherbartianern gezählt werden. Seine Hauptschriften erstrecken sich auf das Gebiet der Logik, der Metaphysik, der Psychologie, der Ethik und der Ästhetik. Eine Art naturphilosophische Grundlegung der Chemie versucht er in einer seiner letzten Schriften (1876). Wieweit der Ästhetiker Adolf Zeising, der bekannte Entdecker des sogenannten goldenen Schnitts (in seinen „Ästhetischen Forschungen", Frankf. a. M. 1855) zu den Halbherbartianern zu zählen sei, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Über religiöse und ethische Fragen hat er sich in seinem Werke: „Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche" (Wien 1873) ausgesprochen.

Wilhelm Volkmann.

Über die Prinzipien und Methoden der Psychologie*).

Dürfte man den Zustand einer Wissenschaft nur nach den äußerlichen Erscheinungen ihrer Litteratur beurteilen, so müßte man bezüglich der Psychologie bekennen, daß sie sich im Gegensatze zu den übrigen philosophischen Disziplinen gegenwärtig einer Periode besonderer Pflege, ja eines gewissen Glanzes zu erfreuen habe. Jedes der letztverflossenen Jahre brachte uns Leistungen auf dem Gebiete der Psychologie, die sich, was günstige Aufnahme und weite Verbreitung betrifft gewiß nicht über mangelnde Teilnahme zu beklagen haben. Dem psychologischen Interesse der Gegenwart wurde es möglich, zwei spezielle Fachzeitschriften zu gründen und zu erhalten, und außerdem spielen verlockende Hinweisungen auf psychologische Resultate bei den neuesten Büchertiteln eine hervorragende Rolle. Allein eine gewisse Enttäuschung stellt sich schon ein, wenn wir von den Titelblättern zu den Vorreden übergehen. Fast jede neue Erscheinung der psychologischen Litteratur glaubt sich nicht besser anempfehlen zu können, als daß sie dem bisherigen Entwickelungsgange der Psychologie mehr oder weniger den wissenschaftlichen Wert abspricht und eine Aussicht auf gänzliche Reform eröffnet, hinter welcher das Dargebotene nun freilich in der Art zurückbleibt, daß am Ende sehr gewöhnlich das Geständnis wiederkehrt: man habe es eben nur mit einem ersten Versuche der neuen Richtung zu thun gehabt. Wollte man solchen Versicherungen vollen Glauben schenken, so könnte man sich sogar zu der Meinung versucht fühlen, in der Psychologie herrsche dermalen noch immer jener berüchtigte Naturzustand eines Krieges Aller gegen Alle, aus dem sich die benachbarte Naturwissenschaft längst zu einer wohl organisierten Staatsgesellschaft erhoben hat. Die bestechenden Verheißungen, die von diesem Nachbarlande aus an die Psychologie ergingen, scheinen beinahe daselbst die Zucht der alten Schulen aufgelöst zu haben. Wir sahen wenigstens den Hegelschen Monismus der Idee

*) Aus der Zeitschrift für exakte Philosophie. II. Jahrg. 1861.

mit der Physiologie Bündnisse schließen, die eben so sehr mit des Meisters bekannter Ansicht über die Bedeutung der modernen Physiologie im Widerspruche stehen, als den metaphysischen Prinzipien Herbarts die materialistischen Grundlagen widerstreiten, welche man der Herbartschen Mechanik der Vorstellungen unterzubreiten bemüht war, oder, um einen anderen Fall zu erwähnen, als die Hingabe weiter Provinzen des Seelenlebens an den Materialismus von Seiten des modernen Dualismus mit den strengen Grenzlinien des alten Descartischen Dualismus nicht stimmt. Was hier die Hoffnung auf Gewinn that, das that dort die Befürchtung gänzlicher Vernichtung. Angesichts der wachsenden Übermacht der Naturwissenschaften wurden die verschiedensten Vermittelungsversuche zwischen den einander bekämpfenden Schulen unternommen, um den widerstrebenden Standpunkten eine relative Berechtigung angedeihen zu lassen und deren Einseitigkeit durch wechselseitige Ergänzung auszugleichen — eine Diplomatik, viel mehr dazu geeignet, die Meinungsverschiedenheiten zu vermehren, als sie zu beseitigen, wozu nur ein genaues Eingehen auf die Sache führen kann. Wäre dieses Bild des gegenwärtigen Zustandes der Psychologie wirklich richtig, dann hätte man sich freilich mehr nach gewissen äußerlichen Motiven für die oben erwähnte Teilnahme unserer Zeitgenossen an psychologischen Unternehmungen umzusehen, und man könnte dann fast sagen, daß ein Teil dieses allgemeinen Interesses nicht sowohl dem Gegenstande der Wissenschaft, als vielmehr einem gewissen Gladiatorspiel ihrer Jünger gelte. Allein ohne Zweifel ist auch dieser Gesamteindruck nicht minder übertrieben, als der frühere, wie das Gesamteindrücke überhaupt zu sein pflegen, wenn sie zugleich die ersten Eindrücke sind. Die Bücher selbst divergieren unter einander am Ende doch nicht so ins Unübersehbare, als es die Erklärungen der Verfasser erwarten ließen. — Diese verschiedenen, immerhin genugsam auseinander tretenden Richtungen nun auf einige Hauptpunkte zurückzuführen und das Urteil über die eingenommenen Standpunkte durch Untersuchung über das Wesen der Psychologie selbst fester zu begründen, soll die Aufgabe nachstehender Abhandlung sein.

Das Wesen einer jeden Wissenschaft ist bestimmt durch deren Prinzipien, Probleme und Methoden. Die Prinzipien sind die Punkte, von denen die Erkenntnis ausgeht; das Problem bezeichnet das Ziel, dem sie zustrebt; die Methode die Art und Weise, wie der Weg von jenen zu diesem zurückgelegt wird. Das Problem findet die Wissenschaft zumeist und als zunächst gegeben vor, die Prinzipien muß sie

suchen und finden, Problem und Prinzipien zusammen bestimmen die Methode. Unsere Aufgabe ist demnach abhängig von der Beantwortung der Frage nach dem Prinzipe — oder, um nicht gleich von vornherein die Möglichkeit einer Mehrheit von Ausgangspunkten abzuschneiden, — nach den Prinzipien, dem Probleme und der Methode der Psychologie, oder vielmehr: unsere Aufgabe ist durch die Bestimmung dieser Punkte bereits gelöst.

Beginnen wir mit der Frage nach dem Probleme der Psychologie, so gewährt uns dies den Vorteil, einen Punkt zu gewinnen, über welchen so ziemlich eine allgemeine Übereinstimmung vorhanden ist oder wenigstens herbeigeführt werden kann. Man pflegt nämlich gewöhnlich der Psychologie die dreifache Aufgabe zu stellen: erstlich die einzelnen empirisch gegebenen Seelenzustände zu beschreiben; zweitens dieselben zu erklären und drittens Aufschlüsse über das Wesen der Seele selbst zu gewähren. Die Beschreibung der Erscheinungen geschieht dadurch, daß man gewisse allgemeine Begriffe, durch die man die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Seelenlebens fixiert hat, so unter sich kombiniert, daß ihre Zusammenfassung die begriffsmäßige Bestimmung des entsprechenden Zustandes abgiebt; die Erklärung besteht in der Bloßlegung der allgemein gültigen Gesetze des Seelenlebens, und da Beschreibung und Erklärung es nur mit den Phänomenen zu thun haben, so bleibt noch die Frage nach der Beschaffenheit des Seelenwesens selbst offen. Ihre Beantwortung wird dann, wie man es nun eben nehmen will, den Ausgangs- oder Schlußpunkt des Ganzen zu bilden haben. In dieser Weise dachte sich schon Aristoteles die Aufgabe der Psychologie bestimmt, wie das sowohl aus den Aporien, mit denen er seine berühmten Bücher über die Seele eröffnete, als auch aus der Art der Behandlung, welche er den einzelnen psychologischen Theorieen, wenn auch ganz ungleichförmig angedeihen ließ, hervorgeht. Denkt man sich nun den Stoff der Psychologie dieser dreifachen Aufgabe gemäß abgeteilt, so zerfiele das System der Psychologie in die drei Hauptabschnitte, in eine Psychographie, Psychonomie und Psychosophie, Abschnitte, die man allenfalls auch in der beliebten Terminologie der Naturwissenschaften als Naturgeschichte, Naturlehre und Naturphilosophie der Seele einführen könnte. Die Ordnung, in welcher das System die Behandlung dieser drei Teile aufeinander folgen ließe, wie wichtig sie auch für das System sein möchte, wäre doch für das Problem selbst völlig gleichgültig. Hat dasselbe doch nur über den Umfang, nicht aber über die Anordnung der die Aufgabe lösenden Thätigkeiten zu entscheiden. Allein faßt

man diese Einteilung nur etwas fester in das Auge, so verrät sie bald die Unzweckmäßigkeit in der Wahl ihres Einteilungsgrundes. Unmöglich kann einerseits der beschreibende Teil von dem erklärenden unabhängig gedacht werden, da jene allgemeinen Begriffe, deren sich die Beschreibung bedient, zugleich im Dienste der Erklärung stehen, ja gerade zu diesem Gebrauche abstrahiert worden sind. Die Erklärung muß da sein, wo die Beschreibung ist und umgekehrt, die Vollendung der einen setzt sogar die der anderen voraus. Eine in sich abgeschlossene Theorie des Seelenwesens als eines solchen endlich würde man nicht sowohl von der Psychologie, als vielmehr von der allgemeinen Metaphysik verlangen. Die Psychologie hat nun die Sätze über die Beschaffenheit der Seele mit den Phänomenen des Seelenlebens so in Verbindung zu setzen, daß entweder jene diesen oder diese jenen zum Erklärungsgrunde dienen. Eine Einteilung der Psychologie nach der Verschiedenheit ihrer gewöhnlich gestellten Aufgabe hätte ein Zerfallen derselben in zwei ganz disparate Teile zur Folge, einen phänomenologischen und einen ontologischen, und die Erklärung selbst fiele dann gewissermaßen durch den herbeigeführten Riß hindurch. Es zeigt sich daher bald, daß die drei oben bezeichneten Aufgaben nicht neben einander als getrennte gleichberechtigte Rücksichten durchgeführt werden können, sondern daß der eigentliche Schwerpunkt der psychologischen Aufgabe in der Erklärung der Phänomene des Seelenlebens zu suchen ist. Hieran wird sich dann die Beschreibung und die Einsicht in die Beschaffenheit der Seele von entgegengesetzten Seiten aus nur anzuschließen haben. Entweder geht man nun von einer Beschreibung des konkreten Zustandes, welche zunächst von allen allgemeinen Begriffen möglichst fern gehalten wird — was freilich schlecht genug gelingen dürfte — zu der Erklärung über, und die so gewonnene Einsicht in eine bestimmte Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens ergiebt dann am Schlusse die Erkenntnis des Wesens der Seele als leichten Gewinn; oder man beginnt umgekehrt mit dem Begriffe der Seele, der sofort zur Ableitung der Gesetze des Seelenlebens benutzt wird, und führt diese Ableitung wieder so weit fort, daß sie die Phänomene des Bewußtseins gleichsam aus der Vogelperspektive herab erkennen lassen. Man sieht also: die Untersuchung des eigentlichen Problemes läßt uns vor einer Unentschiedenheit stehen, deren Lösung uns auf die Frage nach den dabei anzunehmenden Prinzipien und der zu befolgenden Methode hinweist.

Bezüglich der Prinzipien der Psychologie finden wir die Ansichten in zwei feindliche Lager geteilt. Auf der einen Seite gelten die em-

pirisch gegebenen Erscheinungen des Seelenlebens, wie sie der Selbstbeobachtung unmittelbar vorliegen und aus Beobachtung anderer erschlossen werden, als ausschließender Ausgangspunkt der psychologischen Forschung; auf der anderen Seite versucht man, mit offen ausgesprochener Geringschätzung alles bloß erfahrungsmäßig Gegebenen, aus dem Begriffe der Seele, als des subjektiven Geistes, die Reihe der psychischen Phänomene herauszukonstruieren. Jede der beiden Ansichten unternimmt es, das ganze Problem der Psychologie zu lösen, aber jede löst es von einer anderen Seite her. Was der einen Prinzip war, wird der anderen zum bloßen Resultate. Die eine steigt von der Beschreibung des bestimmten Zustandes durch Abstraktion zu dem Gesetze desselben empor und schließt von der Beschaffenheit der Gesetze auf das Wesen der Seele, die andere leitet aus dem Begriffe der Seele die Gesetze des Seelenlebens ab, und deutet von da aus wenigstens den Weg an, welcher durch nähere Determinationen zu dem konkreten Seelenzustande herabführt. Jene beginnt mit der Analyse, schreitet vor durch Induktion, und endigt zumeist mit einem Analogieschlusse; diese beginnt mit Deduktionen, schreitet vor in Synthesen und endigt mit Kombinationen. Die Methode jener ist induktiv, dieser dagegen deduktiv. Versuchen wir es nun, bevor wir auf die einzelnen historischen Gestaltungen dieser entgegengesetzten Richtungen in der Litteratur der Gegenwart näher eingehen, die Mängel von beiden kurz hervorzuheben.

Die induktive Methode beginnt damit, sich einen möglichst reichen Vorrat empirischen Materiales aufzuspeichern. Sie fordert nicht nur zur sorgfältigen, geregelten Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer auf, sie erinnert auch an die großen, noch lange nicht ausgenützten Schätze, welche die Beobachtung des Tierseelenlebens an den Tag fördert, sie sammelt ferner die schon unübersehbar gewordenen Erfahrungen der Irrenhäuser und Gerichtshallen, das bunte Detail ethnographischer, linguistischer, kulturhistorischer Notizen. Von dieser breiten Basis aus soll nun eine streng geregelte Abstraktion stufenförmig zu immer allgemeineren Begriffen emporsteigen. Allein schon dieser erste Schritt über das bloße Material hinaus ist mit weit mehr Schwierigkeiten verbunden, als man gewöhnlich zu meinen pflegt. Jeder Abstraktionsprozeß nämlich, der durch kein bestimmtes, ihm vorgestecktes Ziel geleitet wird, ist blind und willkürlich, und wird dies besonders dann, wenn jede der gegebenen Einzelheiten selbst wieder aus vielen unbestimmt in einander zusammenfließenden Momenten zusammengesetzt ist. Dies letztere aber ist gerade hier der Fall. Wollte man zuvörderst

auch davon absehen, daß mit Ausnahme der Selbstbeobachtung keine andere Beobachtung die Phänomene des Seelenlebens zum unmittelbaren Gegenstande hat, sondern daß in diesem letzteren Falle die beobachteten äußeren Erscheinungen erst gleichsam in die Sprache der eigenen Seelenzustände selbst zurückübersetzt werden müssen, was oft nur mit einem bedeutenden Grade von Unsicherheit geschehen kann: — so kommt doch der weitere Umstand in Betracht, daß der durch mittelbare oder unmittelbare Beobachtung gegebene Seelenzustand immer nur das Gesamtresultat einer größeren Zahl einzelner, oft verschiedenartiger und in kontinuierlicher Bewegung befindlicher Vorgänge des Bewußtseins ausmacht. Man hat ganz richtig bemerkt, die Beobachtung finde nur die Resultate vor, und die Zerlegung dieser in ihre Komponenten bleibe immer Sache der eingreifenden Reflexion. Das Seelenleben bildet ein Kontinuum, und die Beobachtung greift aus diesem Flusse einen Moment, gleichsam einen Querschnitt heraus, der aber schon eben darin, wie sie ihn fixiert, nämlich als stillstehend, gar nicht gegeben ist. In diesem Bilde glaubt sie nun weiterhin eine Mannigfaltigkeit einzelner, nebeneinander befindlicher Elemente unmittelbar wahrzunehmen, während ihr doch zunächst nur ein ununterschiedlicher Gesamteindruck gegeben ist. Denn wenn man nur einigermaßen genau sein will, so darf man gar nicht sagen: es sei uns Ein Gefühl, Eine Wahrnehmung, Ein Urteil, Ein Phantasiebild gegeben, sondern man muß sagen, es sei Ein Bewußtsein gegeben, in dem alle diese Einzelthätigkeiten nebst vielen anderen in mannigfaltiger Verbindung, Durchdringung und Wechselwirkung sich gleichzeitig befinden. Man muß also gestehen, daß man bereits da schon abstrahiert hatte, wo man sich noch ganz auf dem Boden des wirklich Vorgefundenen zu befinden wähnte. Aber gehen wir weiter und fragen wir, weshalb man den vollen Gesamteindruck, den das Bewußtsein jedes einzelnen Momentes wirklich gewährt, gerade in diese Vielheit auseinandergelegt hat, so liegt die Antwort nahe. Man beobachtete eine Mehrheit irgendwie aus dem Strome des inneren Lebens herausgerissener Durchschnitte, und fand, daß in dem Einen Gesamtbilde die eine Eigentümlichkeit, z. B. die des Gefühles, in dem anderen eine andere, z. B. des Denkens in der Weise besonders hervortrat, daß sie die Gesamtphysiognomie desselben vorwiegend nach sich bestimmte. Diesen gemeinsamen Zug fixierte man nun unter einem Begriffe und so entstanden die Abstrakta: Denken, Fühlen, Wollen u. s. w. Es bedarf aber gewiß keiner besonderen Erinnerung, wie wenig Bürgschaft für die Exaktheit der zu gewinnenden Begriffe in diesem ganzen Verfahren enthalten

ist, wenn es sich nicht bloß, wie bei der Bildung der betreffenden Worte in der Sprache, um beiläufige Andeutungen der hervorstechenden Eigentümlichkeiten, sondern um scharfe Umgrenzungen von wissenschaftlichem Werte handeln soll. Man hat sich dabei besonders klar zu machen, daß die Produkte dieser Abstraktionen, wie berechtigt und wie gelungen dieselben immerhin sein mögen, doch eben nur weiter nichts als reine Abstrakta sind, welche keineswegs die wirklichen Seelenzustände gruppenweise geordnet unter sich haben, wie die Gattungsbegriffe in der Naturgeschichte die Spezies und Individuen, sondern nur Beziehungen, Seiten, Momente bezeichnen, die sich neben- und durcheinander in jedem Zeitabschnitte des Seelenlebens, wenn auch nicht gleichmäßig, vorfinden. Von diesem Umstande überzeugt man sich sogleich, sobald man es nur unternimmt, aus diesen Abstraktionen das Bild irgend eines wirklichen Seelenzustandes zusammenzusetzen und ihn zu beschreiben. Dann wird man, je genauer man zu Werke gehen will, um so sicherer dazu kommen, alle Abstraktionen gleichzeitig zu verwenden und das Charakteristische des wirklichen Zustandes einerseits in die qualitative Ausfüllung dessen, was die abstrakten Begriffe nicht enthalten, andererseits in die quantitativen Verhältnisse der verwendeten Faktoren, die einer wissenschaftlichen Genauigkeit offenbar spotten, hineinzuversetzen. Aber die eigentlichen Schwierigkeiten dieser ganzen Methode beginnen erst recht bei dem Anlaufe, den man nimmt, um aus den Abstraktionen die Gesetze des Seelenlebens zu gewinnen. Die Begriffe des Fühlens, Wahrnehmens, Sich-Erinnerns, welche durch Abstraktion aus den konkreten Gegebenheiten qualitativ verschiedener Momente entstanden, sind leer an jedem bestimmten Inhalte und daher unfähig, aus sich selbst irgendwelche Gesetze ableiten zu lassen. Möge man z. B. den Begriff des Gefühles immerhin als den einer gewissen kürzeren oder länger anhaltenden, bedeutenderen oder leichteren Beklemmung und Spannung oder Erhebung und Lösung haben, so kann doch in diesem Begriffe, an sich genommen, nicht das Geringste über das Entstehen oder Vergehen des Zustandes und die dabei maßgebenden Umstände enthalten sein. Deshalb giebt man auch den Gedanken auf, durch Bearbeitung der gewonnenen Begriffe Gesetze aufzufinden. Das soll vielmehr durch die Methode der reinen Induktion geschehen, auf welche man gern verweist. Man lasse sich jedoch nicht täuschen durch die glänzenden Vorspiegelungen dieses so beliebten Verfahrens. Die Begriffe selbst verhalten sich den Fragen der Psychologie gegenüber so stumm, daß man aufs neue wieder zu der Beobachtung zurück muß, wobei man sich denn damit begnügt,

die gewonnenen Begriffe wieder zu benutzen, um durch sie das verworrene Bild des gleichzeitig Gegebenen zu zerlegen. Jetzt glaubt man imstande zu sein, aus den Konzerten des Bewußtseins die Stimmen des Denkens, Fühlens einzeln herauszuhören und jede unbeirrt von den Nebenstimmen wie einen Faden verfolgen zu können. Eine öftere Wiederholung solcher geregelter Beobachtungen soll nun gewisse Gesetze erkennen lassen, die sich eben bei Ablauf der einzelnen psychischen Prozesse gleichförmig wiederholen und deshalb einen gewissen Anspruch auf Allgemeinheit erheben. Wir wollen nun nicht geradezu leugnen, daß man auf diese Art zu der Einsicht in eine gewisse Zahl von Gesetzen des Seelenlebens gelangen könne, z. B. daß durch Wahrnehmung entstandene Vorstellungen im Anfange mit besonderer Klarheit auftreten, sodann aber an Klarheit abnehmen, daß bei Erinnerungen der Verlauf ein umgekehrter sei u. a. m. Allein man kann überzeugt sein, daß mit je größerer Strenge man das induktive Verfahren innehält, um so dürftiger die Resultate ausfallen werden. Jedes der Gesetze wird nur eine relativ geringe Allgemeingültigkeit behaupten können, da den zur Generalisierung günstigen Fällen immer eine nicht unbeträchtliche Zahl ungünstiger gegenüberstehen wird. So ist es bekannt, daß Wahrnehmungen oft genug anfangs gar nicht bemerkt werden, und erst längere Zeit nach ihrer Entstehung ihre Klarheit geltend machen, daß uns Erinnerungen blitzschnell kommen und schon wieder entschwunden sind, bevor wir sie auszusprechen imstande waren. Will man diese Abweichungen verschwinden lassen, so muß man in der Abstraktion so hoch steigen, daß man bei ganz leeren Sätzen, wie etwa: Erinnerungen kommen und gehen, Gefühle sind bald stärker, bald schwächer — anlangt. Dann ist man aber wieder da, von wo man ausgegangen war. Oder man geht auf die Ausnahmsfälle selbst ein. Dann erscheinen diese so lange geradezu unbegreiflich, als man sie nicht als Störungen des natürlichen Prozesses von außenher auffaßt Damit aber kommt man in eine nicht zu lösende Verwirrung, indem man die ganze bisherige Grundlage zerstört. Ist nämlich der Verlauf eines gewissen eigentümlichen Geschehens in der Seele, bei seinen abnormen Erscheinungen, den Einwirkungen von einem anderen gleichzeitigen Geschehen her preisgegeben, wer verbürgt uns dann, daß nicht auch der scheinbar normale Verlauf desselben ununterbrochen unter ähnlichen Einwirkungen von außenher stattfand? In diesem Falle aber verschwimmen uns die zuvor sorgfältig gesonderten Fäden in einer ununterscheidbaren Masse. Und in der That kam man bei treuer Beobachtung regelmäßig zu dem Resultate, daß alle jene eigentüm-

lichen Richtungen des Seelenlebens: Fühlen, Denken, Begehren in einer unaufhörlichen, bunten Wechselwirkung mit einander stehen, über deren Gesetze man aber gar nichts sagen könne. Denn da man behufs der induktiven Gewinnung der Gesetze der einzelnen Seelenthätigkeiten nur solche Momente des Seelenlebens auswählte, die vorzüglich durch die Eigentümlichkeit dieser Seelenthätigkeit bestimmt waren, so kam man begreiflicherweise immer zunächst zu dem Resultate, jede einzelne Richtung des Seelenlebens verdränge jede andere so weit, als möglich. Allein, da eine freiere Beobachtung des Seelenlebens andererseits erkennen läßt, daß neben jeder vorwaltenden Einzelrichtung alle anderen in geringerem Maße mit vorhanden sind, ward die Verwirrung noch so weit gesteigert, daß man annahm, von jeder bestimmten Art der Seelenthätigkeit jede andere ausschließen und doch dieselbe von ihr auch wieder bedingen lassen zu müssen. Sehen wir jedoch von diesem trostlosen Resultate ganz ab und ebenso von der principiellen Frage, ob den durch Induktion gewonnenen Gesetzen jemals der Charakter wahrer Notwendigkeit innewohnen könne — so muß man uns immerhin so viel zugestehen, daß auf diese Weise nicht Erklärungen, sondern nur Probleme der Psychologie gefunden worden sind. Denn zu glauben, die erfahrungsmäßig gegebenen Erscheinungen seien schon dadurch erklärt, daß man sie gruppiert und das den Gruppen gemeinsame auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht hat, wäre doch eine arge Selbsttäuschung. Jedenfalls würde ein Blick auf die Naturwissenschaften zeigen, daß man sich hier außer aller Analogie mit den Theorieen dieser letzteren befinde. Denn wer wollte z. B. in der Physik ein Aggregat von „allgemeinen Beobachtungen" über das Verhalten der Pendellängen zu der Dauer der Schwingungen u. s. w. für eine wirkliche Theorie des Pendels gelten lassen. Es bleibt somit selbst jenen ohnehin ziemlich dürftigen Resultaten nicht das Verdienst, Fragen erledigt, sondern gerade das entgegengesetzte: Fragen in ihrer rechten Allgemeinheit erst angeregt zu haben. Diesen nur allzu fühlbaren Übelstand einigermaßen zu beheben, entschließt sich die analytische Methode zu dem letzten Schritte. Indem sie nämlich auf die Analogie zwischen den induktiv gewonnenen Gesetzen des Seelenlebens mit den Gesetzen einer anderen heterogenen Gruppe von Erscheinungen hinweist, unterwirft sie das Seelenleben den innerhalb der letzteren giltigen allgemeinen Gesetzen. So ist es in der Gegenwart bekanntlich sehr beliebt, auf die Ähnlichkeit zwischen den Gesetzen der psychischen Erscheinungen und jenen der Physik, oder der auf Physik und Chemie basierten Physiologie aufmerksam zu machen, und infolgedessen die

innerhalb dieser letzten Sphäre feststehenden Gesetze zu der Erklärung jener zu benutzen. Gegen diesen Analogieschluß läßt sich nun freilich vom logisch-methodologischen Standpunkte aus nichts weiter sagen, als daß seine Berechtigung, d. h. der Grad seiner Wahrscheinlichkeit eben von dem Grade der Gleichheit der beiden Erscheinungsgruppen abhängt und deshalb wenigstens so lange zweifelhaft erscheint, als dieser selbst, von phrasenhaften Gleichnissen abgesehen, auf ein Minimum beschränkt bleibt. Daß aber die extensiven, zeitlich-räumlichen Vorgänge in der Welt des äußeren Sinnes und die rein intensiven, zeitlichen in der Welt des inneren Sinnes eine größere Gleichheit, was Entstehen, Wechselwirkung und Vergehen betrifft, erkennen lassen sollten, steht offenbar nicht so ohne weiteres zu erwarten. Aber auch die postulierte Analogie zugegeben, behält dieses methodologische Verfahren doch etwas einseitiges und willkürliches. Weshalb drängt man denn so gewaltig zur Unterordnung der Resultate der psychologischen Beobachtung unter die Gesetze der Physik? War es etwa reine Induktion, was den physikalischen Gesetzen ihre feste Herrschaft verliehen hat? Läßt man aber in der einen Gruppe die deduktive Methode, desgleichen doch offenbar die Methode der Mathematik ist, gelten, warum versagt man der anderen Gruppe die Befugnis einer deduktiven Bearbeitung ihrer Begriffe? Ist die Analogie zwischen den Phänomenen des Seelenlebens und den Erscheinungen in und an der Materie wirklich so auffällig, warum findet man die, logisch genommen, gleichberechtigte Erklärung der letzteren aus den auf deduktivem Wege innerhalb der ersteren gewonnenen Gesetzen gar so absurd und lächerlich? Warum soll der einen Gruppe die ihr eigentümliche Spekulation mit allgemeinen Begriffen verboten sein, wenn der anderen gestattet sein soll, mit den Gesetzen ihrer Spekulation sogar außerhalb ihrer eigenen Grenzen ein Monopol zu treiben? Oder, um aus allen Einseitigkeiten herauszukommen: warum sträubt man sich gegen den Gedanken, es gebe eine allgemeine Gesetzgebung der Erscheinungen überhaupt, von der die Gesetze der beiden Erscheinungsgruppen nur untergeordnete, einander koordinierte Sphären abgeben? Man sieht also, daß auch dieser Versuch, durch den zugleich auch der Aufschluß über das Wesen der Seele gewährt werden soll, keineswegs den Regeln einer strengeren Methodologie entspricht. Außerdem muß dem ganzen Unternehmen noch immer der gewichtige Vorwurf unerspart bleiben, über alle jene inneren Unklarheiten und Widersprüche nicht hinausgekommen zu sein, die jedem der metaphysischen Spekulation prinzipiell abgewendeten Raisonnement notwendig anhaften. Denn offenbar würde die induktive

Methode ihr Material unmöglich unter allgemeine Gesichtspunkte zu bringen imstande gewesen sein, ohne sich dabei gewisser Begriffe, wie: Veränderung, Kraft, Vermögen, Wesen, Erscheinung, Selbstbewußtsein u. a. bedient zu haben. Hierbei hat man nun die Wahl: entweder jedes nähere Betrachten dieser Begriffe zu verbieten, oder eine genauere Prüfung derselben zu gestatten. Ersteres hieße dem Arbeiter die Einsicht in die Beschaffenheit seiner Werkzeuge untersagen und erschiene als Ausdruck einer unerträglichen Willkür. Letzteres aber wird, was man getrost erwarten und mit großer Bestimmtheit an jedem einzelnen Falle nachweisen kann, stets zur Metaphysik führen und infolgedessen zu allgemeinen Resultaten hindrängen, die alsbald ihre Bedeutung zur Deduktion der Erscheinungen des Seelenlebens verraten werden.

Diese allgemeinen Betrachtungen behalten eine gewisse Unbestimmtheit, welche ihnen nur durch den Übergang zu den konkreten, die induktive Methode verwirklichenden Unternehmungen der Gegenwart benommen werden kann. Es fallen die letzteren mehr oder weniger unter das jetzt beliebte Schlagwort der Psychologie als Naturwissenschaft, oder wie wir hier, wo es sich um die bloße Besprechung der Methode handelt, genauer formulieren müssen: Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Die Gemeinsamkeit der Methode vereinigt unter diesem Banner noch die höchst divergierenden Standpunkte sensualistischer, materialistischer, phrenologischer, ja selbst dualistischer und monistischer Prinzipien. Von den unwürdigen Spielereien mit Phrasen und Gleichnissen naturwissenschaftlichen Inhaltes, für welche leider wieder ein paar der allerneuesten Erscheinungen der psychologischen Litteratur unwillkommene Belege liefern, wollen wir hier ganz absehen. Zwei Umstände trugen zur Förderung dieser Richtung in der Gegenwart insbesondere bei. Der erste war die gewiß nicht ganz ungerechtfertigte Abneigung vor allem, was mit metaphysischen Deduktionen zusammenhängt und eben darum den periodischen Erschütterungen und Umwälzungen innerhalb der Philosophenschulen preisgegeben ist. Der andere war die Hoffnung, durch Annäherung der Psychologie an die Naturwissenschaft, für jene einen Teil des Interesses und Glanzes zu gewinnen, dessen sich diese so reichlich zu erfreuen haben. Das alte bekannte Mahnwort: Physik, hüte dich vor der Metaphysik! wurde in der neuen Psychologie mit einem Geräusche in Szene gesetzt, das zu merkwürdigen kulturhistorischen Betrachtungen Veranlassung giebt. Eine der neuesten Erscheinungen dieser Richtung ist, um doch Einen Namen zu nennen, Fortlages „System der Psychologie als empirischer Wissenschaft aus der Beobachtung des inneren

Sinnes“ (2 Bde., Leipzig 1855), das sich selbst durch das Bestreben charakterisiert: „auf eine auf Beobachtung im Felde des inneren Sinnes fußende Erfahrungswissenschaft von der menschlichen Seele hinzuarbeiten und durch Induktion zu den allgemeinsten Gesetzen und den beiden letzten Begriffen (Trieb und Vernunft) zu gelangen.“ Von der Behauptung einer völligen Analogie zwischen der Beobachtung der Objekte der Außen- und der Innenwelt ausgehend, kommt Fortlage zu dem Resultate: der gegenwärtige Zustand der mit Metaphysik verunreinigten Psychologie gleiche jenem der Astronomie und Alchemie des Mittelalters, welche, statt zu beobachten, sich spekulativen Träumereien überließ. Danach möchte man auch der modernen Psychologie ihren Erfolg prophezeien. Wie bedenklich es indes mit einer ernstgemeinten Analogie zwischen den Gegenständen des äußeren und inneren Sinnes steht, ist teilweise schon oben angedeutet worden; ein offenbarer Irrtum ist es aber geradezu, wenn man meint, die bloße Beobachtung habe „die Naturwissenschaft erledigt.“ Davor hätte nichts nachdrücklicher, als gerade der Gedanke an die Astronomie warnen sollen. Nicht die Vervollkommnung des Teleskopes oder des Teilungsapparates hat die Mythologie aus der Astronomie schonungslos verscheucht, sondern die strenge Verbindung der Beobachtung mit der Mathematik. Wäre es mit der bloßen Beobachtung abgethan, dann wäre wahrlich nicht einzusehen, wie Tausende von gemachten Ampeln sich schwingen, Früchte von den Bäumen fallen, Fahnen fahrender Schiffe im Winde flattern konnten, bevor ein Galiläi von der einzelnen Erscheinung zu seiner Vibrationstheorie, ein Newton zu dem Gravitationsgesetze und ein Bradley zu seiner Aberrationstheorie getrieben wurde. Für den Scharfblick dieser Männer war das einzelne Phänomen nicht etwa bloß das Glied eines Induktionsprozesses, sondern vielmehr Veranlassung zu jener Begriffsentwickelung, die man mit dem Namen Theorie bezeichnet. Wir wollen mit dieser Hinweisung auf die Bedeutung der Mathematik für die Naturwissenschaft keineswegs der bisweilen ausgesprochenen Ansicht das Wort führen, als sei die Stellung der Philosophie den Phänomenen des inneren Sinnes gegenüber dieselbe, wie jene der Mathematik gegenüber den Erscheinungen des äußeren — eine Auffassung, die wir nach beiden Seiten hin für entschieden unrichtig halten — sondern wir betonten die Herrschaft der Mathematik bloß in der Absicht, um die Unentbehrlichkeit deduktiv gewonnener Gesetze auch da erkennen zu lassen, wo man sich innerhalb reiner Induktion zu bewegen der Meinung ist. Wo es sich, wie hier, um eine bloß methodologische Frage handelt, da ist der Philosophie von denen der Eingang

geöffnet, welche die Mathematik mit so hohen Ehren und so auffälligem Gewinn aufgenommen haben.

Wenn nun die eben hervorgehobenen Mängel der induktiven Methode ebenso viel Gründe für die Berechtigung der deduktiven abzugeben scheinen, so zeigt doch eine nähere Betrachtung, daß man bei einer reinen Vertauschung der ersteren mit der letzteren nur eine Einseitigkeit gegen die andere umgewechselt hat. Die deduktive Methode stellt an den Anfang ihrer Konstruktionen den Begriff der Seele oder weiterhin des Geistes. Diesem Begriffe gegenüber verhält sich die Psychologie gewissermaßen nur passiv; sie hat ihn aus anderen, außerhalb ihres Gebietes fortgeführten Begriffsreihen, über deren Benennung wir hier nicht streiten wollen, übernommen und ist somit in ihrer gesamten Weiterentwickelung von diesem lemmatischen Begriffe abhängig. Schon hierin liegt das bedenkliche Zugeständnis ausgesprochen, durch welches die Psychologie auf ihre wissenschaftliche Selbständigkeit absolut Verzicht leistet. Allein vielleicht wird dieses Aufgeben des Souveränitätsrechtes durch die materiellen Vorteile aufgewogen, welche unserer Wissenschaft aus dem neuen Unterthanenverbande entspringen. — Was zunächst auffällt, ist, daß einem sehr bekannten logischem Gesetze gemäß aus Einem Begriffe, einem Urteile gar nichts neues, d. h. keine fortschreitende Erkenntnis abgeleitet werden kann. Dieser Instanz gegenüber hat man bloß die Wahl, entweder außer dem Begriffe der Seele noch andere Begriffe aus der Metaphysik zu entlehnen und unter sich zu kombinieren, oder man hat die Kompetenz der Instanz selbst zu leugnen und sich von dieser logischen Forderung, wie überhaupt von den Gesetzen der alten formalen Logik zu emanzipieren. Das Erstere hat die ältere, das Letztere die neuere Psychologie, soweit sie unter den Gesichtspunkt der deduktiven Methode fällt, mit Vorliebe gethan. Allein im ersten Falle erhält man statt der gesuchten rationellen Psychologie nichts, als ein paar Folgesätze aus allgemeinen metaphysischen Begriffen, die sich auf das Wesen der Seele beziehen, aber bei weitem nicht das, was man von der Psychologie, ihrem Probleme gemäß, erwarten muß: keine Erklärung der verschiedenen Seelenzustände. Denn wenn man es anders mit der Methode genau nimmt, so kann in die Folgerungen aus den allgemeinen metaphysischen Lehrsätzen nichts von der Mannigfaltigkeit der Seelenphänomene kommen, weil eben von dieser Mannigfaltigkeit nichts in den Prämissen enthalten war. Die alte rationelle Psychologie verrät ihre Sehnsucht nach dem Boden des empirisch Gegebenen in der Hast, mit welcher sie von dem Begriffe der Seele zu jenen der Seelenvermögen überspringt.

Gewährt nun die streng rationale Psychologie der alten Schule den dürftigen Anblick eines Aggregates einiger ontologischer Korollarien, so imponiert die Methode der neuen Schule durch die Befreiung von den lästigen Fesseln der alten Logik, durch den Reichtum ihrer Konsequenzen und durch die Zuspitzung des Ganzen in Einen höchsten Punkt. Die Starrheit der Begriffe wird, wie durch einen Zauber, gehoben, sie werden, ohne unsere Zuthat, vor unseren Augen flüssig; der Begriff evolviert sich nach einem ihn mit dialektischer Notwendigkeit aus sich selbst heraustreibenden Gesetze. Wir wollen hier in die Prinzipienfrage über die Berechtigung der formalen, sogenannten Aristotelischen Logik begreiflicherweise nicht eingehen, sondern bemerken nur zunächst, daß mit der Annahme dieses Standpunktes die Abhängigkeit der Psychologie von außer ihr liegenden Bestimmungen um einen weiteren Schritt vermehrt wird, indem sie nun nicht nur das weiter zu entwickelnde Prinzip, sondern auch die Art und Weise dieser Weiterentwickelung von außenher oktroyiert erhält. Legen wir aber auch dies bei seite, so erhebt sich uns doch sogleich eine Reihe weiterer Bedenken. Geben wir nämlich für das Erste zu, der Begriff der Seele habe seinen inneren Evolutionsprozeß durchgemacht und sich zu einer streng gegliederten Reihe von Begriffen auseinander gelegt, so müssen wir doch gestehen, daß eine starke Selbsttäuschung dazu gehört, in dieser Reihe das Problem der Psychologie gelöst zu erblicken. Was man allenfalls zugeben könnte wäre, daß diese Reihe eine streng geordnete Aufeinanderfolge von Begriffen darstelle, die sich auf Psychologie beziehen; aber als eine Erklärung der Erscheinungen des Seelenlebens wird doch niemand die bloße systematische Aufzählung von psychologischen Begriffen gelten lassen. Den Anschein einer Theorie der Psychologie könnte das Ganze wohl annehmen, aber gewiß nicht den wahren Charakter einer solchen. Ja es ist gar nicht abzusehen, wie auf diese Weise überhaupt Seelenzustände als solche zur Besprechung kommen sollen. Mag z. B. immerhin der Begriff des Bewußtseins mit Notwendigkeit zu dem ihm entgegengesetzten des Selbstbewußtseins und von diesem zu der höheren Synthese beider in dem Begriffe des allgemeinen Selbstbewußtseins hindrängen, so ist damit nicht das Geringste ausgesagt über die psychischen Prozesse, durch welche das Bewußtsein, Selbstbewußtsein und das problematische Allgemeinbewußtsein zu stande komme und beziehungsweise sich auseinander entwickele. Und doch liegt gerade in der Erklärung dessen, was wirklich in den Seelen geschieht, der Schwerpunkt der Psychologie. — Man sieht also, daß durch jene Unterordnung der Psychologie

unter eine ihr fremde Entwickelungsreihe nicht bloß ihr Name und ihre Würde, sondern auch ihr innerstes, eigentümliches Leben und Streben verloren gegangen ist. Ein anderer Punkt betrifft die Gefahr eines Konfliktes mit dem erfahrungsmäßig Gegebenen, der sich eine rücksichtslose Deduktion und Konstruktion jederzeit aussetzt. Es wäre offenbar ein Fall, dessen Unwahrscheinlichkeit geradezu an das Wunderbare grenzen würde, wenn die von meinen spekulativen Unternehmungen völlig unabhängigen Ereignisse in meinem Bewußtsein stets und überall mit den Resultaten meiner Begriffskonstruktion, bei denen doch auf sie nicht die geringste Rücksicht genommen worden ist, genau übereinstimmen sollten. Wenigstens wäre diese Art von prästabilierter Harmonie um nichts weniger staunenswert als jene alte zwischen den jeweiligen Zuständen des Leibes und der Seele. Giebt man aber hierüber nur dem geringsten Zweifel Raum, so entsteht die Frage, woran man sich dann halten solle, wenn eine gewisse Gruppe von psychischen Phänomenen, wirklicher Beobachtung entnommen, ihrem gesetzmäßig entwickelten Begriffe nicht entsprechen will. Soll man sich etwa dazu entschließen, das Gegebene zu leugnen? Das geht aber schlechterdings deshalb nicht, weil sich wirklich Gegebenes nicht leugnen, d. h. geradezu aufheben läßt. Gerade so unnachgiebig ist aber das allgemeine Gesetz der dialektischen Bewegung der Begriffe. Will man Vermittelungen versuchen, so geht das am allerwenigsten, weil zwischen zwei Mächten vermitteln, beide anerkennen hieße. Die Frage bleibt in peinlicher Weise offen. Eine rein spekulative Methode mag immerhin ihre Begriffsreihen aus sich selbst heraus konstruieren, aber eine Verfälschung ihrer Produkte droht schon dann, wenn sie denselben Namen beilegt, welche den empirischen Betrachtungskreisen entlehnt sind. Hieran schließt sich noch ein weiterer, nicht minder bedenklicher Umstand. Wie will man, von einem einzigen Begriffe ausgehend, einer einzigen Methode folgend, jemals zur Einsicht in die besonderen Eigentümlichkeiten gelangen, durch welche das Seelenleben des Einen sich von jenem des Anderen unterscheidet? Alters-, Geschlechts-, Abstammungs-Einflüsse gewähren nebst unzähligen anderen jedem individuellen Seelenleben seine eigentümliche Färbung, und man hat es mit Recht der älteren Psychologie vorgeworfen, diese Mannigfaltigkeiten nicht gebührend gewürdigt zu haben. Diese individuelle Buntheit ist unter jenen Voraussetzungen geradezu undenkbar. Man bemerke wohl, daß es sich hier nicht um die alte Behauptung handelt: aus allgemeinen Formen sei kein konkreter Fall vollständig zu deduzieren, sondern die Hauptsache ist hier, daß die allgemeinen Formeln über-

haupt das Dasein jedes konkreten Falles ganz ableugnen. Sobald man nun aber nur im geringsten eine Verschiedenheit gleichsam in den Lokaltönen des Seelenlebens anerkennt, muß man entweder zugeben, daß der Begriff des Geistes, von dem man ausging, kein streng realeinheitlicher, sondern, so paradox es auch klingen mag, nur eine logische Abstraktion gewesen ist, oder daß zur Ableitung der besonderen Erscheinungen sein Inhalt allein nicht ausreicht. Um die Einsicht in die Berechtigung dieser Einwürfe wolle man sich nicht dadurch bringen lassen, daß man den üblichen Machtsprüchen, welche dieselben abzuweisen suchen, statt sie zu widerlegen, zu frühzeitig Gehör schenkt. Hier handelt es sich darum, eine Methode zu prüfen, wobei die Axiome wenig Wert haben, durch welche das System jene Methode, der es selbst zum Opfer gefallen ist, zu verteidigen unternimmt.

Daß diese ganze Darstellung der deduktiven Methode in ihrer neueren Richtung eigentlich der Psychologie der Hegelschen Schule abstrahiert ist, bedarf kaum einer besonderen Erwähnung. Der Hegelschen Philosophie ist die Psychologie die Wissenschaft vom subjektiven Geiste, sie erhält ihre Stelle zwischen der Naturphilosophie, von der sie den Begriff des subjektiven Geistes übernimmt, und der Ethik, an welche sie ihn, zum Begriff des objektiven Geistes potenziert, abgiebt. Die Psychologie ist ihr also eine durch diese beiden Punkte abgegrenzte Strecke Weges auf der weiten Pilgerfahrt der sich selbst untreu gewordenen Idee zu ihrem höheren Beisichsein zurück. Der subjektive Geist tritt hier zuerst in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natur auf und ist als solcher Seele, schlägt dann in den Gegensatz zu ihr um und wird dadurch Bewußtsein, um nun auf der dritten Stufe als Geist in die höhere Einheit zu treten. Diese Stufenfolge giebt die Dreiteilung der Psychologie in Anthropologie, Phänomenologie und Pneumatologie und setzt sich innerhalb jedes Teiles wieder weiter fort. Die Flüchtigkeit und Unruhe seiner Methode charakterisierte Hegel selbst durch seine bekannte Äußerung, sie sei der bacchantische Taumel, in dem kein Glied nicht trunken ist und jedes sich ebenso unmittelbar auflöst, indem es sich absondert. Beschränken wir uns hier darauf, unsere allgemeinen methodologischen Bedenken an dem konkreten Baue des Systemes selbst nachzuweisen, so fällt uns vor allem die totale Abhängigkeit der Psychologie von dem Begriffe des subjektiven Geistes und in letzter Instanz von dem Begriffe der Idee auf. Über das Wesen des subjektiven Geistes erwarten wir vergebens eine Aufklärung, ja wir dürfen eigentlich diese Erwartung gar nicht hegen. Denn der Geist ist, was er thut, sein Wesen ist seine Ge-

schichte. Dagegen wäre nun freilich hier nichts zu sagen, als dies: indem man die psychologischen Begriffe aus ihm deduziert, glaubt man eine unbekannte Größe dadurch bestimmt zu haben, daß man sie zu der Funktion einer andern unbekannten gemacht hat. Das System des Absoluten ist merkwürdig genug ein System bloßer Relationen. Der Idee werden so glänzende Thaten zugeschrieben, daß man am Ende sich scheut, nach ihrer Herkunft zu fragen. Der Erfolg muß auch hier die Legitimität, die Macht die Berechtigung ersetzen. Legen wir jedoch, wie billig, diesen Prinzipienstreit bei seite, so begegnet uns sogleich die Abneigung der Hegelschen Psychologie von allem, was an psychologische Gesetze und psychologische Erklärungen nur entfernt erinnert. Statt eingehender Untersuchungen über das, was in der Seele geschieht, erhalten wir im einzelnen: zumeist geistreiche Aperçüs, Wortspiele, und nicht selten etymologische Einfälle; im großen ganzen: die Verweisung auf die allgemeine Begriffsentwickelung, bei der den Ort des Begriffes zu kennen so viel sein soll als die Erkenntnis der durch ihn gedachten Sache selbst. Die große Armut der Hegelschen Psychologie an eigentlich psychologischem Inhalt verrät sich besonders darin, daß sie fast alle psychologischen Probleme von deren rein metaphysischer Seite zu fassen bemüht ist. Statt uns zu sagen, was in dem Geiste geschieht, sagt sie, was der Geist macht; statt zu sagen, was sich in der Seele ereignet, sagt sie, was sich mit der Seele ereignet; statt die Vorgänge in dem Subjekte zu betrachten, bespricht sie den Vorgang zwischen Subjekt und Objekt und setzt ihn höchstens ganz äußerlich für das Innere des Subjektes fort. Als Belege zu dem Gesagten nehme man z. B. die Theorien der Empfindung und des Begehrens und unterziehe sie einer Prüfung. Die einzelnen Entwickelungsstufen des Geistes werden ausdrücklich als die Versuche des Geistes, sich zu befreien und die Natur negativ zu setzen, bezeichnet (Erdmann, Grundriß der Psychologie, Leipzig 1847, § 11). Eben darum aber bleibt die Hegelsche Psychologie ganz unbefangen bei Sätzen stehen, welche für die Psychologie geradezu Probleme, nicht Erklärungen sind; oft genug muß die Rückgabe der Frage als Antwort gelten. Die dialektische Methode entwirft in schnellen Zügen ein Fachwerk von Begriffen, welches auszufüllen die Erfahrung eingeladen oder vielmehr einbefohlen wird. Daß es dabei weder ohne heimliche Verfälschung noch ohne offene Gewaltthat abgehe, läßt sich wohl erwarten, und ist oft genug im einzelnen nachgewiesen worden. Die dialektische Methode war ein wahres Prokrustesbett der empirischen Begriffe. Gegensätze mußten künstlich geschaffen oder doch weit

über das gegebene Maß hinaus vergrößert, vorhandene Gegensätze mußten geleugnet werden, und bei alledem sah man sich doch noch genötigt, der Erfahrung im einzelnen jene Konzessionen zu machen, die man ihr im Prinzip versagt hatte.*) Daß ein Bewußtsein der tiefen Kluft immer noch wach geblieben ist, beweisen Hegels bekannte Klagen über die Ohnmacht des historischen Verlaufes, daß er der spekulativen Entwickelung nicht folgen könne. Ohne alle Übertreibung kann man geradezu sagen, daß sich aus den Prinzipien der Hegelschen Philosophie mit Hilfe der dialektischen Methode alle möglichen Abenteuerlichkeiten und aller mögliche Aberglaube: Chiromantie, Astrologie, Nekromantie und der ganze Kram alter und neuer Wahrsagekünste mindestens ebenso präzis ableiten läßt, als der gewöhnliche Inhalt der Psychologie. Es wäre vielleicht gehässig, Belege dafür beizufügen, daß die psychologische Litteratur der Hegelschen Schule die Grenze zwischen Wissenschaft und Aberglauben in dieser Beziehung schon bisweilen allzu leichtfertig überschritten hat. Hat doch bereits schon diese Impietät gegen das Gegebene der Hegelschen Philosophie in der neueren Zeit den harten Vorwurf zugezogen, sie habe bei den Philosophen der Gegenwart den Sinn für treue Auffassung gegebener Thatsachen unwiederbringlich verdorben. Was endlich Hegels Feindschaft gegen das Individuum als den „unvollständigen Geist" und die individuelle Mannigfaltigkeit betrifft, so bietet dieselbe einen bekannten, oft geltend gemachten Angriffspunkt. Nirgends aber hat sich diese Abneigung empfindlicher gestraft, als in der Psychologie selbst, weil hier gerade einem jeden die Individualität am allernächsten liegt, ja in der unabweisbaren Gegebenheit seines eigenen empirischen Ich aufgedrungen wird. Redensarten, wie die von der Zerlegung des Geistes in eine Mehrheit subjektiver Geister, „in deren Dasein eine einzelne Bestimmtheit vorherrschend wird", oder abermalige Klagen über „die Unfähigkeit der Natur zur strengen Festhaltung der Begriffe" langen hier ebenso wenig aus, als die schillernden Aphorismen über die Geschlechts- und Altersdifferenz, die Rasseneigentümlichkeit u. s. w., mit denen die Lehrbücher der Schule diese Frage auf den ersten Blättern zu erledigen pflegen. Es ist und bleibt einmal ein verdächtiges Zeugnis für die „Allgewalt des Geistes", wenn sich derselbe, wo er im Gegebenen erkannt werden soll, zuvor zersplittern und in jedem einzelnen Splitter verunreinigen muß.

*) Vgl. die einzelnen Ausführungen bei Exner: die Psychologie der Hegelschen Schule. Leipzig 1843, und 2. Heft ebend. 1844.

Der methodisch gewonnene und in methodischer Gliederung dargestellte Stoff einer Wissenschaft macht das System dieser Wissenschaft aus. Dabei ist es gar nicht nötig, daß die Methode der Auffindung mit der Methode der Darstellung zusammenfällt; vielmehr liegt es nicht selten im Interesse des Systemes, einen Gang einzuschlagen, der dem Gewinnungsprozesse der Erkenntnisse geradezu entgegengesetzt ist. Denn je mehr ein System mit dem Anspruche auf Vollendung und Abgeschlossenheit auftritt, um so gewisser kann es sein, diesen Eindruck dadurch zu erzeugen, daß es die Erklärungsgründe an die Spitze stellt. Diese sind aber gerade das, wozu die heuristische Methode am letzten gekommen ist. Das System ist nicht selten der glänzende Schmetterling, welcher der unansehnlichen Puppe der mühsamen Auffindung entsprungen ist. Induktiv gewonnene Hypothesen treten alsdann als Ausgangspunkte an die Spitze deduzierender Theorien, konkrete Erscheinungen, in denen man zuvor Ausläufer deduktiver Konstruktionen erblicken zu können geglaubt hat, eröffnen sofort das System, um zur Erklärung jener allgemeinen Begriffe und Gesetze zu dienen, aus denen man sie erkannt hat. So muß die Methode der Darstellung im Systeme nicht selten die Kontrole ausüben über die Methode der Auffindung dieses Systemes. Diese Behauptung läßt sich an den beiden Hauptsystemen der Psychologie der Gegenwart klar erkennen, zu welchen die beiden entgegengesetzten heuristischen Methoden geführt haben: an dem Systeme der Seelenvermögen, in dem die induktive Methode häufig ihren Abschluß gefunden zu haben glaubt, uud an der Psychologie als Entwickelungsgeschichte des Geistes, das bisweilen als Produkt der deduktiven Methode betrachtet wird. Versuchen wir es nun, die bei Untersuchung der Methoden fallen gelassenen Fäden zur allgemeinen Beurteilung der Systeme wieder aufzunehmen.

Die Abstraktionen, zu denen die Psychologie der induktiven Methode führt, und mit denen sie gern ihr System eröffnet, sind die Seelenvermögen. Ist man einmal durch den oben beschriebenen Abstraktionsprozeß bei jenen Begriffen angelangt, durch welche man die verschiedenen Eigentümlichkeiten des Seelenlebens aufzufassen sucht, so liegt der Gedanke nahe, für das wirkliche Geschehen in der Seele so viele Gründe innerer Möglichkeit in derselben zu postulieren, als es derartige allgemeine Begriffe giebt. So kam man dazu, nachdem man das Seelenleben in die Hauptmomente des Erkennens, Fühlens und Begehrens zerlegt hatte, von einem Erkenntnis-, Gefühls- und Begehrungs-Vermögen der Seele zu sprechen. In der That bildete die möglichst genaue Abgrenzung dieser Grundvermögen die weitere, meist

sehr detaillierte Untereinteilung derselben, und die Angabe des wechselseitigen Verhaltens nicht nur das wichtigste, sondern beinahe das einzige Geschäft der gewöhnlichen Schulpsychologie. Den konkreten Seelenzustand glaubte man beschrieben zu haben durch die Aufzählung der in ihm zusammenwirkenden Seelenvermögen, die einfache Berufung auf den jedem Vermögen eigentümlichen Übergang aus der bloßen Möglichkeit in die wirkliche Thätigkeit galt als Erklärung, und die Zusammenfassung der Grundvermögen in die Einheit der Seele als Aufschluß über das Wesen dieser letzteren. Diese Auffassungsweise schien die Analogie der Erklärungen in der Physik, welche auch von der Annahme gewisser der Materie innewohnender Kräfte als letzter Instanz ausgingen, so wie die Evidenz des Schlusses von der Wirklichkeit des Geschehens auf die Möglichkeit seines inneren Grundes für sich zu haben. Ja das Vertrauen auf diese scheinbare Einfachheit des Verfahrens ging so weit, daß man bisweilen die Seelenvermögen geradezu als Thatsachen der Erfahrung selbst, wohl gar als „allgemeine Thatsachen" zu beschreiben unternahm. Wir wollen nun hier die metaphysische Frage, wie das Innehaben eines Vermögens von seiten der Seele, und vollends die Inhärenz der mannigfaltigen Vermögen in dem einfachen Seelenwesen ohne Widerspruch zu denken sei, ganz fallen lassen, sondern nur auf einen mit den obigen methodologischen Untersuchungen zusammenhängenden Punkt aufmerksam machen. Die Begriffe des Erkenntnisvermögens im allgemeinen nämlich, des Verstandes, des Wahrnehmungsvermögens u. s. w. im besonderen, sind bloße Abstrakta, durch welche man die verschiedenen Beziehungspunkte der wirklichen Zustände auffaßt. Insofern sind dieselben zwar zulässig und sogar unentbehrlich, aber eine Überschreitung dieser Befugnis liegt schon darin, daß man zu diesen Abstraktionen, die nichts Wirkliches sind, entsprechende innere Gründe in der Seele suchte, und so viele so beschaffene Seelenvermögen statuierte, als man Gruppen jener Begriffe gefunden hatte. Man verwandelte auf diese Weise die bloßen Begriffe zwar nicht in Wesen selbst, aber doch in Eigenschaften, Eigentümlichkeiten, Attribute des Wesens, und verlieh ihnen ein gewisses, wenn auch schwankendes Dasein, indem man sie gerade zu den letzten inneren Gründen dessen machte, was wirklich geschieht — kurz, man that, was sich anderwärts so schwer bestraft hat: man hypostasierte den Begriff. Sehr passend hat man diese Tendenz der Psychologie, das wirklige Geschehen aus dem bloßen Begriffe seiner Möglichkeit abzuleiten, als eine mythologisierende bezeichnet. Nicht gegen die Anwendung des Schlusses von dem Wirklichen auf das Mögliche

wollen wir Einsprache erheben, sondern nur dagegen, daß man da noch den Boden des wirklichen Geschehens unter seinen Füßen zu haben behauptet, wo man längst nur in Abstraktionen schwebte. Die Seelenvermögen sind allgemeine und darum relativ leere Gedanken, die man sich zwar bei Betrachtung des bunten Seelenlebens machen kann, durch Übereilung aber zu etwas dem Wesen der Seele Inhärierenden gemacht hat, um aus ihnen das zu erklären, von dem man zuvor bei der Abstraktion abgesehen hat. Will man diese Leerheit recht erkennen, so frage man sich nur, was der Begriff des Vermögens denn eigentlich bedeuten solle. Eine Möglichkeit, die aber nicht bloße Möglichkeit, sondern der Grund einer wirklichen Thätigkeit sein soll, eine reale, wirkliche Möglichkeit, oder was dasselbe sagt, eine mögliche Wirklichkeit, oder genauer: ein Gedanke, der aber kein bloßer Gedanke eines Denkenden, sondern zugleich auch ein Realgrund wirklicher Ereignisse sein soll; kein Wesen, und kein Teil eines Wesens, aber auch nichts schlechthin nichtseiendes, kein bloßes Bild. Ist dies noch nicht klar genug, so achte man darauf, wie die Seelenvermögen ihre Natur, als leere Abstraktionen, sogleich verraten, wenn man sie zur Charakterisierung wirklicher Phänomene des Seelenlebens zu benützen unternimmt. Es ist gewiß auffallend, daß die Theorie der Seelenvermögen noch immer den Dienst versagt hat, wenn man sie dem wirklich Gegebenen gegenüber anzuwenden versucht hat. Weder die Unterscheidung der Geschlechtseigentümlichkeiten, noch die Abgrenzung des menschlichen Seelenlebens von dem tierischen, und die Schilderungen der National- und Rassencharaktere; weder die Einteilung der Seelenkrankheiten, noch die Systematik der Pädagogik nach den Seelenvermögen fiel nur einigermaßen befriedigend aus. Eben so wenig gelingt es, das lebendige Bild eines konkreten Seelenzustandes durch die mussivische Zusammensetzung der Bethätigung verschiedener Seelenvermögen zu gewinnen. Das, worauf es am meisten ankommt: die Wechselwirkung der Seelenvermögen unter sich, bleibt völlig unbestimmt, und es ist gewiß höchst bezeichnend, daß gerade da, wo das sittliche Bedürfnis am lautesten nach den Gesetzen dieser Wechselwirkung fragt, bei dem Zusammenstoße von Vernunft und Sinnlichkeit, die Antwort mit einem Seelenvermögen gegeben wird, das von allen Gesetzen der Thätigkeit eximiert sein soll, nämlich mit der transscendentalen Freiheit. Je genauer man das erfahrungsmäßig Gegebene durch die Seelenvermögentheorie aufzufassen bemüht ist, um so mehr sieht man sich genötigt, die Zersplitterung der Seelenvermögen ins Unabsehbare hin fortzusetzen. Bezüglich des Gedächtnisses hat man dies teilweise schon zugestanden,

denn konsequent müßte man außer dem Orts-, Zahlen-, Personen-, Tongedächtnis, auch noch ein Melodien-, Harmonien-, Rhythmen-Gedächtnis u. s. w. annehmen, kurz so viele Arten von Gedächtnissen als es Arten von Vorstellungen überhaupt giebt. Genau genommen wiederholt sich nun diese Notwendigkeit sehr weitgehender Unterscheidungen auch bei dem Verstande, dem Gefühlsvermögen, der Urteilskraft und allerwärts. Die Erklärungen nach der Theorie der Seelenvermögen sind noch immer in dem alten Irrtum befangen: der Grund müsse der Folge ähnlich sein und man könne z. B. die Phänomene der einzelnen Begehrungen, Gefühle u. s. w. nur aus einem Grunde begreifen, in welchem sie ihrer ganzen Eigentümlichkeit nach schon gleichsam präformiert enthalten wären, freilich erst nachdem man, gut mythologisch, die Vermögen selbst gewissermaßen personifiziert hatte. Was den Irrtum betrifft, daß sich die Psychologie mit ihren Seelenvermögen in einer strengen Analogie zu der Physik befände, so ist dazu zu bemerken, daß die Physik wohl auch die wirklichen Veränderungen aus der ihnen zu Grunde liegenden Kraft erklärt, und erst dann auf einen Abweg gerät, wenn sie den aus bestimmten Relationen der Bestandteile der Materie unter sich abstrahierten Begriff der Kraft zum realen Prädikat der Materie an sich metamorphosiert. Erstlich aber weiß sie die Umstände genau anzugeben, unter welchen die Kraftäußerung unausbleiblich erfolgt, und dann läßt sie diese Kraft unter unveränderten Umständen unverändert fortwirken. Die Psychologie dagegen vermag von den Thätigkeiten ihrer Vermögen weder das Eine noch das Andere zu behaupten. Sie kann weder die Umstände genau aufzählen, unter denen das Vermögen wirksam wird, noch auch die, unter denen es aufhört zu wirken. Dieselben Einflüsse, welche in der einen Seele die Denkkraft anregen, regen in einer zweiten den Willen, in einer dritten keines von beiden an, und ebenso dauert bei gleicher Veranlassung die Thätigkeit in der einen Seele fort, während sie in der anderen längst vorüber ist. In allen solchen Fällen müssen wir mit ganz unbestimmten Berufungen auf die Verschiedenheit des Grades der Erregbarkeit und der Rückwirkung der Vermögen in den verschiedenen Seelen fürlieb nehmen, wodurch die Frage offenbar nur weiter hinausgeschoben wird. Eben deshalb spricht auch die Psychologie lieber von Vermögen, als von Kräften, weil das Vermögen als bloße Möglichkeit unter Umständen wohl zur wirklichen Thätigkeit werden kann, nicht aber werden muß. Für die Physik bleibt der Begriff der Kraft immer der nächste Erklärungsgrund, und wo sie doch von Vermögen redet, weiß sie sehr wohl, daß sie damit

nur einen leeren Gedanken ausspricht, wie etwa, wenn der Sonne das Vermögen beigelegt wird, künftige Kometen anzuziehen. Der Psychologie hingegen ist das Vermögen das Erste und es spricht sich nur aus als Kraft. So teilt die Psychologie wohl die Gefahr möglicher Übereilungen mit der Physik, ohne jedoch teil zu nehmen an dem Gewinne, den diese aus ihrer Theorie zu ziehen vermag. — Ist hierin noch etwas unklar, so versuche man sich allenfalls eine Physiologie nach dem Zuschnitte der Seelenvermögen zugerichtet zu denken. Eine solche müßte dem menschlichen Organismus irgend eine unbestimmte Lebenskraft oder vielmehr eine Mehrheit von Lebenskräften irgendwie andichten, und die einzelnen organischen Vorgänge, statt aus der mechanischen, chemischen, dynamischen Wechselwirkung der verschiedenen elementaren Bestandteile des Organismus und der mit ihm in Verbindung getretenen Stoffe, durch die bloße Berufung auf die Funktionen dieser Lebenskraft erklären. Man wird sogleich erkennen, daß damit das Bild jener altertümlichen Physiologie entworfen ist, welche die Gegenwart so energisch bekämpft. — Eine weitere besondere Schwierigkeit liegt in der schon berührten Unmöglichkeit, den Übergang des Vermögens aus seiner Ruhe in die wirkliche Thätigkeit im Sinne der Vermögenstheorie selbst zu erklären. Denn dieser Übergang aus der bloßen Möglichkeit der Wirkung in die Wirksamkeit ist selbst schon ein Ereignis, eine Veränderung. Konsequent müßte nun zur Erklärung auch dieser Veränderung wieder ein Vermögen statuiert werden, bezüglich dessen man dann die Wahl hätte, es entweder außer dem sich verändernden Vermögen oder innerhalb desselben zu denken, je nachdem man jene Veränderung als Veränderung an und mit dem Vermögen, oder als Veränderung in dem Vermögen auffaßt. Im ersten Falle setzte der Übergang des einen Vermögens aus seiner Ruhe in die Thätigkeit ein zweites, gleichsam höheres Vermögen voraus; die Seele müßte ein Vermögen haben, ihre Vermögen aus Unthätigkeit in Thätigkeit zu versetzen, und da auch von diesem Vermögen das eben Gesagte gelten müßte, so würde dieser Annahme nur durch eine unendliche Reihe von Vermögen entsprochen werden können. Im zweiten Falle aber wäre das Vermögen nicht bloß der innere Grund der Möglichkeit von Thätigkeiten einen gewissen Klasse, sondern überdies noch der innere Grund seiner Thätigkeit überhaupt; der Verstand wäre nicht bloß das Vermögen zu denken, d. h. Gedanken zu haben, sondern auch noch das Vermögen, aus dem Nichtdenken in das Denken überzugehen, ein Übergang, der doch nicht selbst schon ein Denken sein kann. Bei ganz gleichem Grade der Denkthätigkeit könnte der Ver-

stand des Einen diesen Übergang leichter und schneller bewirken, als der Verstand eines anderen. Jedes Vermögen müßte also wieder ein besonderes Erregungsvermögen zu seiner Thätigkeit in sich selbst haben, und die obige unendliche Reihe würde sich wiederholen, nur statt einer Evolvierung nach außen hin eine nach innen in sich selbst annehmen. Man kann diese Betrachtungen auch von der entgegenstehenden Seite aus wiederholen, indem man fragt, was denn das ist, was das Vermögen dazu bringt, aus seiner Ruhe in die Thätigkeit hinaus zu treten, oder, wie man sich auszudrücken pflegt: was den Stoff seiner Thätigkeit abgiebt? Ist das schon ein Geschehen, ein Vorgang in der Seele, der von dem Vermögen nur seine Form, gleichsam seinen Namen erhalten soll? Alsdann hätten wir den merkwürdigen Fall vor uns, daß etwas in der Seele wäre und geschähe, wozu sie gar kein Vermögen hat, was außer und neben dem Vermögen dastünde, und — was gewiß nicht minder sonderbar wäre — daß dieses noch ganz namenlose, weil unbestimmte Phänomen, doch bestimmt genug sein soll, um gerade ein bestimmtes Vermögen in bestimmter Weise zu seiner Thätigkeit anzuregen. Setzen wir das Vorhandensein eines solchen ganz unbewußten, qualitätlosen, bloß erregenden Etwas in die Seele, warum wird dann dieses anonyme Etwas gerade von dem Wahrnehmungsvermögen als Wahrnehmung aufgefaßt und mit diesem Namen benannt und nicht vom Gedächtnis als unveränderte, oder von der Phantasie als veränderte Reproduktion? Ist aber das Ereignis bereits wirklich in der Seele, und hat es eine bestimmte, weil bestimmende Qualität, was soll ihm dann noch eine weitere Auffassung von seiten der betreffenden Vermögen? Ändern wir nun die Voraussetzung, und lassen den ein bestimmtes Vermögen anregenden Reiz entweder noch gar nicht in die Seele eintreten, oder wenn eingetreten, so bereits schon in die Region eines andern Vermögens aufgenommen sein. Der Impuls zur Evolution des Wahrnehmungsvermögens gehe also nicht von einer schon vorhandenen, nur noch ungeformten Vorstellung aus, sondern der Nervenreiz habe zu der Seele gar keinen anderen Zutritt, als durch das Medium des Wahrnehmungsvermögens, d. h. er sei nur da in der Seele als Wahrnehmung oder gar nicht. Dann müßte man sich die Seelenvermögen gleichsam als konzentrische Ringe vorstellen und dem Wahrnehmungsvermögen die äußerste Stelle an der Peripherie einräumen, und konsequent sagen: der Reiz wirke zunächst nicht auf die ganze Seele, sondern nur auf die Seele als Wahrnehmungsvermögen. Aber hierbei drängt sich gleich die Frage auf: wie kann denn ein Reiz im Nerven das Wahrnehmungsvermögen

der Seele anregen, da er doch, so lange er im Nerven ist, auf das Vermögen in der Seele gar nicht einzuwirken vermag, so wie er aber in die Seele eintritt, und damit er in die Seele eintrete, der Annahme gemäß, das Vermögen bereits angeregt haben muß. Der Reiz im Nerven ist ein wirkliches Geschehen, die entsprechende Wahrnehmung in der Seele ist es auch; jenes soll sich aber in dieses erst durch Vermittelung eines Vermögens umsetzen: steht da nicht das Vermögen wie ein Gespenst in der Mitte zwischen zwei Wirklichkeiten? Daß ein Nervenelement seinen Vorgang auf die Seele, mit der es zusammen ist, überträgt, weil infolge des Zusammenseins der Vorgang, indem er in dem einen sich ereignet, auch in dem anderen, dessen Eigentümlichkeit angemessen, sich ereignet — das wäre allenfalls begreiflich, wie aber das Geschehen im Nerven erst dann und dadurch Einlaß in die Seele erhält, daß es in ein Produkt des Wahrnehmungsvermögens umgesetzt wird, ist schlechterdings unbegreiflich. Entweder: der Zustand des Nerven ist schon ein wirkliches Geschehen in der Seele, indem und während er Zustand im Nerven ist, und dann bedarf es keines intervenierenden Wahrnehmungsvermögens — oder: er wird erst durch Vermittelung des Wahrnehmungsvermögens Wahrnehmung in der Seele, nachdem er aufgehört hat, Zustand im Nerven zu sein, und dann mag das Wahrnehmungsvermögen zusehen, wie es aus dem Reize, der wohl bis zu der Seele, aber nicht in die Seele gekommen ist, die Wahrnehmung zu produzieren im stande sein wird. Das eine Mal ist also das Vermögen eine leere, bedeutungslose Zuthat, das andere Mal eine wunderbar schaffende Kraft. Diese Unbegreiflichkeit sich ganz begreiflich zu machen, ziehe man noch weiter in betracht, daß die Wahrnehmungen eben nicht als Wahrnehmungen überhaupt, sondern als Gesichts-, Gehörs-, Geruchs-Wahrnehmungen u. s. w. auftreten. Warum faßt denn nun das eine Wahrnehmungsvermögen den einen an seine Pforte anpochenden Nervenreiz gerade als Wahrnehmung des Gesichtes und nicht des Gehörs? Wie der Reiz an sich im Nerven beschaffen und in welchem Nerven er vorhanden ist, das weiß das Wahrnehmungsvermögen eben nicht, so lange es den Reiz nicht in sich aufgenommen hat. In der Pforte ist kein Sehloch, durch das man den Ankömmling und dessen zurückgelegte Bahn beschauen könnte. Oder will man zu örtlich geschiedenen, auf die lokal getrennten Sinneswerkzeuge verteilten Partien des Wahrnehmungsvermögens seine Zuflucht nehmen? Dann müßte man freilich die Einfachheit der Seele aufgeben, und wäre doch immer noch weit entfernt von dem gewünschten Ziele. Denn offenbar würde sich bei jedem der

einzelnen lokal getrennten Vermögen dieselbe Frage wiederholen: warum perzipiert das Wahrnehmungsvermögen des Auges den bestimmten Farbenreiz gerade als rot und nicht als blau, da es doch von der Qualität des Reizes, so lange es diesen nicht schon perzipiert hat, nichts weiß, in der Perzeption ihm aber schon eine Form und Beschaffenheit beigelegt hat und ein Mittelzustand dabei ausgeschlossen ist? Der Reiz stellt an das Vermögen alle möglichen Fragen, das Vermögen hat alle möglichen Antworten bereit, warum giebt das Vermögen jedesmal die eine bestimmte Antwort, da es doch von dem Fragenden und seiner Frage nichts weiß? — Wie man sich auch wenden mag, immer wird man zu dem Resultate gelangen, daß der Nervenreiz bereits in ein psychisches Phänomen verwandelt worden sein muß, damit von ihm und bevor von ihm das Wahrnehmungsvermögen angeregt werden könne. — Damit ist man wieder auf den Standpunkt zurückgekommen, den wir zuvor als unhaltbar nachgewiesen haben. Nur das wollen wir noch bemerken, daß man sich bei diesen Betrachtungen nicht durch gewisse phrasenhafte Gleichnisse täuschen lasse, wie etwa, wenn man sich die Seele als Kugel, die oben erwähnten konzentrischen Kreise als Kugelschichten, die äußerste derselben, das Wahrnehmungsvermögen, als elastische Masse, und das zentrale Nervenende als Hammer denken wollte, wo es denn scheinbar nicht die geringste Schwierigkeit hätte, sich eine bestimmte Erregung des Vermögens durch einen bestimmten Nervenreiz vorzustellen. Soll diese Vorstellungsweise eine Vergleichung sein, dann muß man wohl gestehen, daß sie in jedem einzelnen Punkte ziemlich hinkt, will man sie für mehr als ein bloßes Gleichnis nehmen. Es wird niemand beikommen, intensive Vorgänge aus extensivem Geschehen zu erklären, so lange man nicht die Gesetze beider durch Unwissenheit und Machtsprüche identifiziert hat. Man sieht also, daß die Seelenvermögenstheorie den Übergang von Ruhe zur Thätigkeit weder von seite des angeregten Vermögens, noch des anregenden Objektes zu erklären vermag. Es ist interessant zu beobachten, daß eine Ahnung dieser Verwickelungen der Theorie selbst innewohnt, wenn sie einerseits neben und vor den verschiedenen Seelenvermögen ein allgemeines Vorstellungsvermögen annimmt, und andererseits, indem sie bei jedem einzelnen Vermögen die Stufen der Virtualität und Potenzialität unterscheidet, den Dualismus von Möglichkeit und Wirklichkeit, in das Vermögen selbst hinein, fortsetzt. Überhaupt bietet diese Theorie bei gleichem Grundgedanken eine namhafte Mannigfaltigkeit von Modifikationen dar, deren Aufzählung den Raum dieser Abhandlung weit überschreiten würde, und aus denen wir nur

behufs des Überganges zu der nun folgenden Betrachtung die moderne Auffassung der Seelenvermögen als Entwickelungsstufen des Geistes hervorheben wollen.

Die Psychologie der deduktiven Methode liebt es, sich als Entwickelungsgeschichte des Geistes einzuführen. Es ist diese systematische Form zwar der deduktiven Methode ebensowenig wesentlich, als die Theorie der Seelenvermögen der induktiven Methode allein, wie die naturwissenschaftliche Psychologie ihre Vollendung dadurch zu zeigen glaubt, daß sie ihr System mit der Zerlegung und Umbiegung der Seele in Seelenvermögen beginnt, deren Begriffe sie am Ende doch nur induktiv gewonnen hat, so eröffnet die Psychologie als Entwickelungsgeschichte des Geistes ihre Darstellungen häufig mit jenen konkreten Gestaltungen des Seelenlebens, die sie entweder aus dem Begriffe des Geistes deduziert hat, oder, was der gewöhnlichere Fall ist, mit deren Totalität sie den Geist schlechthin identifiziert. So vertragen auffallenderweise die Resultate der beiden entgegengesetzten Methoden recht wohl dieselbe systematische Anordnung, nur daß der einen das als abstrakter Begriff gilt, was die andere konkrete Erscheinung nennt, und die sonst der Naturwissenschaft keineswegs geneigte spekulative Psychologie bedient sich als Entwickelungsgeschichte des Geistes ganz harmlos einer naturwissenschaftlichen Terminologie. Die Naturwissenschaft spricht von Entwickelung zunächst dort, wo ein individuelles Wesen successive von minder vollkommenen Gestaltungen seines Lebens zu vollkommneren emporsteigt, wie der Embryo im Mutterleibe. In diesem Sinne hat nun ohne Zweifel auch das Seelenleben des Einzelnen seinen Entwickelungsgang und seine Entwickelungsstufen, wenn man damit nicht die Vorstellung von gewissen Absätzen verbindet, und ohne Zweifel ist die Aufeinanderfolge dieser Stufen an feste Gesetze gebunden, deren Erforschung im höchsten Interesse der Psychologie liegt. Die Naturwissenschaft gebraucht den Ausdruck Entwickelungsgeschichte auch dann, wenn sie nicht sowohl ein bestimmtes Individuum und Exemplar einer Gattung in das Auge faßt, sondern wenn sie den bestimmten Typus eines Organes durch die verschiedenen Stufen der Organisationen von der einfachsten bis zu der kompliziertesten Form verfolgt; und in diesem Sinne hat z. B. das Nervensystem seine Entwickelungsstufen, oder wenn man schon etwas ungenau reden will: seine Entwickelungsgeschichte, von dem Schlundringe der niedrigsten Organisationen an bis zu dem Cerebrospinalsysteme der höchststehenden Wirbeltiere. Auch so genommen, ließe sich der Begriff der Entwickelungsgeschichte in der Psychologie durchführen, wenn man es unternähme, die einzelnen

bestimmten Gestaltungen des Seelenlebens, z. B. das sinnliche Gedächtnis, das Denken, die Vernunft, von den ersten Spuren in der Tierseele an bis zu der höchsten Vollendung in besonders begünstigten Menschenseelen darzulegen und aneinander zu reihen. Allein jene Psychologie, die sich gegenwärtig als Entwickelungsgeschichte des Geistes bezeichnet, oder wenigstens die Psychologie der Hegelschen Schule, versteht unter Entwickelungsgeschichte weder das Eine noch das Andere. Sonst dürfte sie unmöglich die Wahrnehmung, das Selbstbewußtsein, den Willen u. s. w. als Entwickelungsstufen des subjektiven Geistes gelten lassen, die doch offenbar weder einander zeitlich ablösende Typen in demselben individuellen Seelenleben, noch auch gesteigerte Darstellungen desselben Typus in verschiedenen Seelen bezeichnen können. Statt dessen müssen wir den Satz hinnehmen: die verschiedenen Entwickelungsstufen des subjektiven Geistes kämen gleichzeitig an Einem Subjekte vor (Erdmann am a. O. § 5.). Allein wie will man da noch von Entwickelungsstufen reden, wo man es aufgegeben hat, irgend welche Teilstriche zu ziehen, und wo die verschiedenen Formen der Entwickelung gleichzeitig und in demselben, und überdies noch in immerwährender und allseitiger Wechselbeziehung vorhanden sind? Was soll eine Entwickelungsgeschichte bedeuten, die es weder mit bestimmten Entwickelungsformen, noch auch mit einem bestimmten geschichtlichen Verlaufe zu thun haben will? Was sie Entwickelungsstufen nennt, das durchdringt sich in jedem Augenblicke in der Seele zu einem einheitlichen Gesamteindrucke, und dieses Auseinanderreißen des ineinander Verwachsenen hat sich in der Hegelschen Psychologie dadurch gestraft, daß sie uns gerade von dem am wenigsten, oder vielmehr gar nichts zu sagen weiß, worauf das Augenmerk der Psychologie ganz vorzüglich gerichtet ist, und was die alte Theorie Wechselwirkung der Seelenvermögen, die neue Wechselwirkung der Vorstellungen genannt hat. Dieser Mißbrauch wird umso schreiender, als gleich die Behauptung nachfolgt: jede höhere Stufe enthalte die niedere in sich aufgehoben, die, abgesehen von der berüchtigten Amphibolie des Aufhebens als tollere und reservare, einen halbrichtigen Gedanken ganz unrichtig ausdrückt. Dazu kommt noch der eigentümliche Umstand, daß in der Reihe der Entwickelungsstufen des subjektiven Geistes auch Zustände, wie die Seelenstörungen und Seelenkrankheiten mit aufgeführt werden, was offenbar zu dem Schlusse berechtigt, daß entweder jeder individuelle Geist seine Wahnsinns-, Blödsinns-Periode u. s. w. durchmachen oder zu jeder Zeit ein Quantum Wahnsinn und Blödsinn seinen anderen Seelenzuständen beigemischt haben müßte. Oder unterliegen die

individuellen Seelen in ihren Entwickelungen doch noch anderen Gesetzen, als denen des subjektiven Geistes? Giebt man dies zu, und nennt man die Einheit des Individuums mit seiner Welt ein selteneres, zufälliges, den magnetischen Rapport vollends ein begriffswidriges Verhältnis, „welches außerhalb der dialektischen Entwickelung fällt, die nur die Stelle anzugeben habe, wo diese Erscheinungen als möglich erkannt werden können" (Erdmann am a. O. S. VII, vergl. Rosenkranz, Psychologie, Königsberg. 2. Aufl. 1843. S. 158 und 160, wo diese Stufe gar als „reale Möglichkeit" beschrieben wird) — so giebt man offenbar die Notwendigkeit der dialektischen Methode preis. Was ist aber am Ende mit diesen modernen Entwickelungsstufen viel anderes gemeint, als die alten Seelenvermögen, nur mit dem Unterschiede, daß die Aufeinanderfolge der Entwickelungsstufen hier nach einer Methode bestimmt erscheint, bei der es nur ganz zufällig ist, wenn die Anordnung ihrer Begriffe mit der Succession der zur Kulmination kommenden Seelenvermögen im Ganzen übereinstimmt (vergl. Erdmann am a. O. § 4 und 5)? Auffällig besonders ist die Heterogenität dessen, was als Stufe ausgegeben wird. Sinnliches Bewußtsein, Wahrnehmung, reflektierendes Bewußtsein, oder Beschreibung, Beobachtung, Erfahrung könnte man wohl als Stufen sich entwickelnder Formen — Wachen, Einschlafen, Erwachen als chronologisch wechselnde Formen gelten lassen; aber die Geschlechtsdifferenzen, die Altersstufen, Temperamente, Rasseneigentümlichkeiten, ja die Einflüsse der Jahres- und Tageszeiten als Entwickelungsstufen neben und vor jenen sehen doch gar seltsam aus. Sind das etwa Eigentümlichkeiten, die dem Seelenleben außer den anderen Stufen, also außer dem Empfinden, Denken, Fühlen u. s. w. zukommen? Darf man bezüglich gewisser Stufen sagen: „Bildung befreie von ihnen", „ein Wiederanheimfallen an sie sei Krankheit", und doch von den Stufen im allgemeinen behaupten: „sie kämen gleichzeitig an Einem Subjekte vor"?

Abweichend von der Auffassungsweise der Hegelschen Schule begegnet uns, in der Litteratur der Gegenwart zahlreich vertreten, noch eine andere Ansicht über Entwickelungsgeschichte der Seele, welche dem obigen naturwissenschaftlichen Sprachgebrauche näher steht. Sie vereinigt gewissermaßen die beiden oben kurz erwähnten Bedeutungen, indem sie die Entwickelungsstufen der Seele als die Grade der Ausbildung des Seelenlebens nimmt, welche der Mensch successive durchläuft und denen weiterhin die stereotypen Formen des Seelenlebens in den verschiedenen Naturreichen parallel laufen; wie man analog die Stufen der Organisationen im Tierreiche den Phasen in der Ent-

wickelungsgeschichte des menschlichen Embryo verglichen hat. Wir wollen uns hier nicht dabei aufhalten, zu untersuchen, inwiefern diese Anschauungsweise schon der Aristotelischen Lehre von den Seelenteilen zu Grunde liegt, sondern erinnern nur beispielsweise an E. G. Carus, der die drei Entwickelungsstufen des Seelenlebens überhaupt: unbewußtes Seelenleben, Weltbewußtsein und Selbstbewußtsein an die Pflanze, das Tier und den Menschen der Art verteilt, daß die Menschenseele alle drei Formen zwar nacheinander durchlebt, zuletzt aber in der Zusammensetzung zu Einem dreigestaltigen Wesen in sich bewahrt (Vorlesungen über Psychol. Leipzig 1831. S. 133). Ist hier die positive Bedeutung des „Aufhebens" betont, so hebt Schubert gerade die negative hervor, indem er es als ein Grundgesetz des Seelenlebens bezeichnet, daß ein höheres Leben nur da beginnen und sich äußern könne, wo das der niedrigeren Form bereits erstorben ist Geschichte der Seele. 3. Aufl. S. 235). Gliederreicher fällt die Reihe der Abstufungen bei Mehring aus, welche mit der Weltseele beginnt die schon im Unorganischen vorhanden ist (Die philosophischen Grundsätze der Selbsterkenntnis. Stuttgart 1857. S. 44), zur Seele in dem Krystalle, in den Elementen und in der organischen Welt vorschreitet, auf welcher letzteren Stufe sie den Namen der Entelechie erhält, im Animalischen sodann die Seele sich durch ihre eigene Kraft zur Empfindung befreien und in der denkenden Seele den Abschluß finden läßt. Ähnliche Modifikationen hat die neuere Litteratur der Psychologie in ziemlicher Anzahl gebracht.

Moritz Lazarus

in seinen psychologischen Schriften.

Zu den wenigen deutschen Philosophen der Gegenwart, deren Schriften weit über die eigentlichen wissenschaftlichen Fachkreise hinaus ins gebildete Publikum gedrungen sind, gehört in erster Linie Moritz Lazarus. Ein feinsinniger Denker aus der Herbartschen Schule, hat er sich schon früh hauptsächlich psychologischen Problemen zugewandt und bei der Bedeutung, die die Seelenlehre in der Herbartschen Schule als Grundwissenschaft hat, die psychologische Analyse auch auf andere Gebiete, insbesondere auf Ästhetik, Ethik, Religionsphilosophie und Kultur- und Sittengeschichte mit Erfolg übertragen. Daß Lazarus diese psychologische Analyse mit ungemeiner Schärfe und Feinheit des Blickes insbesondere für die verhüllteren Beziehungen und Erscheinungen des Seelenlebens handhabt, giebt seinen Schriften, obwohl dieselben allerdings metaphysische Fragen nur wenig berühren, einen besonderen Wert in der philosophischen Litteratur unserer Zeit. Thatsächlich hat auch sein philosophisches Hauptwerk: Das Leben der Seele, in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze (3 Bde., 2. Aufl. 1876—83) eine große Verbreitung gefunden und zumal in litterarischen und Künstlerkreisen sich viele Freunde erworben. Auch seine „Ideale Fragen“ (3. Aufl. 1885), eine Sammlung von Reden und Vorträgen, haben einen großen Leserkreis gefunden, und mit Recht; denn es sind goldene Früchte in silbernen Schalen: Produkte eines hochgestimmten, idealen Sinnes, in eine edle und abgeklärte Form gefaßt. Eine seiner letzten Arbeiten ist die anziehende Studie: Die Reize des Spiels (1884).

Lazarus' Hauptwerk, „Das Leben der Seele“, ist keine zusammenhängende Darstellung der Psychologie als Wissenschaft, sondern eine mehr oder minder zusammenhängende Reihe monographischer Abhandlungen aus dem Gebiete der Sprachphilosophie, der Ethik, der Ästhetik, der Kultur- und Religionswissenschaft, welche in sich allerdings kein geschlossenes Ganzes einer einheitlichen Weltanschauung darbieten, aber doch die wesentlichsten Prinzipien seiner Ppilosophie erkennen lassen.

Unser Forscher steht auf dem Boden des von Herbart begründeten metaphysischen und psychologischen Realismus. Aber

er gehört nicht so sehr zu den fanatischen Bekennern der Schule, um nicht auch anderen und verwandten Richtungen eine Berechtigung zuzugestehen. Insbesondere ist es Hermann Lotze, der, nach Lazarus' eigenem Geständnis, auf den Inhalt und die Art seines Denkens von Einfluß gewesen ist. Und thatsächlich werden wir auch, wenn man Lotzes und Lazarus' Schriften mit einander vergleicht, manchen Berührungspunkt zwischen beiden Philosophen entdecken. Freilich wird man bei Lotze, bei aller Schönheit der Form seiner Schriften, doch zugleich auch eine große Energie und Konsequenz des Gedankenganges bewundern, während uns Lazarus wiederum durch eine Fülle geistvoller und sinniger Beziehungen überrascht, die er zwischen scheinbar fern liegenden Erscheinungen des Seelenlebens zu entdecken weiß.

Auch die Stellung, die jeder der beiden Denker zu den großen Fragen und Problemen der Zeit einnimmt, ist je nach der wissenschaftlichen Grundstimmung desselben eine verschiedene. Lotze hat bei seiner wesentlich naturwissenschaftlichen Bildung in die Diskussion über die biologischen und naturphilosophischen Zeitfragen als einer der ersten Wortführer und mit großem Erfolg eingegriffen, während Lazarus da, wo er sein wissenschaftliches Terrain verläßt und allgemeine Fragen behandelt, mehr den ethischen Strömungen und Motiven, sowie den gesellschaftlichen Bewegungen der Gegenwart, insbesondere soweit sich in denselben ein geschichtsphilosophisches und völkerpsychologisches Gesetz ausspricht, mit Vorliebe nachgeht.

Lazarus' Stellung in der Geschichte der wissenschaftlichen Bewegung unserer Zeit ist jedoch wesentlich bedingt durch die im Verein mit dem Sprachphilosophen Hermann Steinthal, einem ebenfalls hervorragenden Herbartianer, unternommene Begründung eines neuen, zwischen Kulturgeschichte und Psychologie mitten innen stehenden wissenschaftlichen Zweiges: der Völkerpsychologie. Es war vor nun gerade fünfundzwanzig Jahren, als Lazarus und Steinthal, zwei damas noch junge Gelehrte, der eine Professor der Philosophie in Bern, der andere Privatdozent in Berlin, die Herausgabe einer vierteljährlichen Zeitschrift unternahmen, welche nach dem Programm sowohl wie nach dem Inhalt der ersten Hefte das höchste Interesse aller derjenigen erwecken mußte, welche der wissenschaftlichen Bewegung der Zeit folgten, mehr aber noch aller derjenigen, welche selbst zu dem Aufbau der neuen Wissenschaft beitragen zu können hofften. Die „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" (17 Bde.) 1860—87) sollte aber nicht nur dieser neuen, allerdings noch wenig begrenzten und schwankenden Disziplin zum Organ dienen, sondern

zugleich ein Sammelpunkt werden für alle diejenigen, welche von ihrem Spezialgebiet aus irgendwelche Beziehungen zur neuen Wissenschaft anknüpfen wollten. Und in letzterer Hinsicht war es nicht nur auf die eigentlichen Psychologen und Geschichtsphilosophen abgesehen, sondern vor allem auch auf die Männer der Sprachwissenschaft, der Sagen- und Mythenforschung, der vergleichenden Religionswissenschaft, ferner auf die Ethiker und die Moralstatistiker, nicht minder aber auch auf die Historiker aller Art, wie die Kultur-, Sitten-, Kunst- und Litterarhistoriker, soweit sie das Bedürfnis fühlen, die völkerpsychologischen Elemente, d. h. die Wirksamkeit des Gesamtgeistes, auf ihren speziellen Gebieten einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterziehen. Thatsächlich hat sich auch eine stattliche Reihe von Gelehrten aller der genannten Zweige als Mitarbeiter der Zeitschrift beteiligt.

Vor allem aber gingen die beiden Herausgeber derselben selbst mit gutem Beispiel voran, indem sie, jeder in seinem Gebiete, eine Anzahl Arbeiten veröffentlichten, welche gewissermaßen vorbildlich wurden für alle diejenigen, welche durch eigene Studien zum Aufbau der völkerpsychologischen Wissenschaft beitrugen. Insbesondere hat Lazarus in den ersten Bänden der Zeitschrift eine Reihe von Abhandlungen publiziert, welche als grundlegend angesehen werden dürfen. Außer dem einleitenden Programm in Bd. I (61—79), welches Begriff, Wesen und Methode der Völkerpsychologie darlegt (und von welchem wir hier den ersten Teil aufgenommen haben) sind noch folgende größere Aufsätze zu nennen: „Über den Ursprung der Sitten" (Bd. I), „Verdichtung des Denkens in der Geschichte" (Bd. II, S. 54—62), „Über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit" (Bd. II. S. 393—453), „Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie" (Bd. III, S. 1—94) und „Über die Ideen in der Geschichte" (Bd. III, S. 385—486). Die letztgenannte Abhandlung bietet neben ihrer grundlegenden Bedeutung für die Völkerpsychologie zugleich einen wertvollen Beitrag zur Philosophie der Geschichte und zur Theorie der Historik. Lazarus' Geschichtsauffassung ist wesentlich teleologisch und in weiterer Beziehung — theistisch. Von diesem Standpunkte aus, obwohl sonst wenig zur Polemik geneigt, wendet er sich sowohl gegen die spekulativ-dialektische Geschichtsbehandlung Hegels, als auch gegen Buckle, dessen kausaler Mechanismus in der Geschichte zwar der mechanischen Atomistik des heutigen naturwissenschaftlichen Materialismus entspricht und zu letzterem gewissermaßen das Pendant in der wissenschaftlichen Auffassung der Zeit bildet, den er aber doch als „anti-ideal" verwirft.

Über die Methode, welche bei völkerpsychologischen Untersuchungen zu beobachten ist, hat sich Lazarus außer in dem genannten einleitenden Programm (Bd. I) auch noch an verschiedenen anderen Stellen obiger Abhandlungen ausgesprochen. Eins der Hauptbedenken, welches schon damals der neuen Wissenschaft entgegengehalten wurde, liegt in der Schwierigkeit einer Analogie zwischen dem individuellen Geiste und dem sogenannten Gesammtgeiste und der hiernach notwendig werdenden Modifizierung der individual-psychologischen Analyse zum Zwecke ihrer Anwendung auf völkerpsychologische Probleme. Lazarus sucht diese Schwierigkeit in folgender Weise zu beseitigen:

„Der Volksgeist besteht in den einzelnen Geistern, welche zum Volke gehören. Gerade unter diesem Gesichtspunkte aber, daß der Volksgeist seine Subsistenz in den einzelnen Geistern hat, ist eine wissenschaftliche Untersuchung über seine Wirksamkeit einerseits allein möglich, andererseits aber auch als eine besondere, von der Erforschung des individuellen Seelenlebens noch verschiedene Aufgabe notwendig. Allein möglich; denn die Philosophie der Geschichte redet immer von neuen Prinzipien, die in die Welt kommen und wirken. Wie aber wirken denn Prinzipien, wenn nicht auf die einzelnen Geister? Von einer Volksseele, nach der Analogie des Gedankens einer Weltseele, haben wir keine irgendwie in der Erfahrung gegebene Erkenntnis. Wir würden uns deshalb völlig vergeblich bemühen, von irgend welchen Gesetzen ihrer Erscheinung und ihrer Entwickelung zu reden. Durch die Beobachtung des Einzelnen also muß untersucht werden, was es heißt, daß neue Prinzipien entstehen. Man muß zu diesem Behuf wissen, wie sie im Einzelnen sich bilden oder zur Geltung kommen und wie sie wirken. Dann aber wird es auch weiter notwendig, über den Einzelnen hinauszugehen. Denn wenn nun die reelle Wirksamkeit in demselben vor sich geht, wie und wodurch ist die Wirkung im allgemeinen, in der Gesammtheit? Hier muß man die Zirkulation der Ideeen, die chemische Umwandlung derselben bei dem Lauf durch den psychischen Organismus des Volksgeistes begreifen: die Umwandlung, welche dieser selbst erfährt, die Endosmose der Ideeen muß erkannt werden.

All das erfordert Analysen des historischen Geschehens, welche, als Anforderungen hingestellt, unmöglich erscheinen, in der That große Schwierigkeiten haben. So aber erscheint es bei zusammengesetzten Erscheinungen überall. Der Mensch hat Blut; was ist da zu analysieren? so fragte man sich wohl auch. Der Mensch sieht die Dinge, sprechen und verstehen findet statt: auch hier fragte man, was zu

analysieren sei. Und doch bestehen die Erkenntnisse, welche wir über diese Prozesse gewonnen haben, nur in der Analyse derselben.

Indem wir nun nach synthetischen Grundsätzen und Kategorieen suchen, mit deren Hilfe wir die Analyse des Geschehenen im Volksgeiste vollziehen können, werden wir diesen allerdings unter Analyse mit dem individuellen Geiste betrachten, weil der Geist nur am Geiste gemessen werden kann. Es handelt sich aber dabei nicht etwa darum, dem Gedanken über Gesamtgeist durch Vergleichung mit dem Individuum ein besonderes Gewicht oder unmittelbar eigene Haltbarkeit hinzuzufügen, als ob nämlich, was in der individuellen Psychologie als Wahrheit erkannt und zugestanden wäre, allein durch Annahme der Analogie auf Völkerpsychologie übertragen werden sollte. Die Geschichte der Philosophie überhaupt, und derjenigen Denker insbesondere, welche gleichsam von außerhalb derselben lediglich analogisierend in sie hineingeredet haben, warnt laut und eindringlich genug vor dem Unheil, das solches Denkverfahren angerichtet hat. Vielmehr handelt es sich zunächst meist nur um den leitenden Faden der Vergleichung, um einzelne Gedanken anschaulicher zu machen, zuweilen aber und mit größerem Nachdruck um ein zweifaches. Da die Wörter überhaupt und vorzüglich, wenn man irgend nach Anschaulichkeit der Rede trachtet, gemäß der inneren Sprachform sich vorwiegend auf Analogien mit sinnlichen Erscheinungen stützen (wie wenn etwa von Anziehung und Abstoßung, von Druck und Gegendruck, von Spannung und Lösung die Rede ist): so ist es, wenn vom öffentlichem Geiste geredet wird, oft eine nützliche Vorsorge, unmittelbar an die Vergleichung mit dem individuellen Geist anzuknüpfen, damit die Wörter selbst in derjenigen sekundären Bedeutung verstanden werden, welche ihnen dadurch näher gelegt ist. Es wird also damit der ganzen Rede die bestimmte Sphäre angewiesen, in welcher sie eine eigene Bedeutung gewinnt. Wo die Analogie die wirkliche Geburtsstätte des Gedankens ist, wird die Hinweisung auf dieselbe immer das Verständnis erleichtern. Sodann kann aber auch der wirkliche Grund eines Gedankens in ihr enthalten sein, wenn er sich nämlich auf die Natur des Geistes schlechthin stützt; denn in diesem besonderen Falle tritt wirklich die Thatsache ein, die wir der Analogie im allgemeinen abgesprochen haben, daß nämlich der Satz deshalb Geltung anspricht in seiner Anwendung auf den Volksgeist, weil er in bezug auf den individuellen Geist anerkannt ist. „Wenn im öffentlichen Leben," sagt Herbart, „ein Wechsel von Faktionen die bürgerliche Ruhe stört, so lag das Vorbild nicht bloß, sondern selbst der Ursprung hiervon

offenbar in dem Tumult der Leidenschaften, die in den Gemütern gähren." Im Gesamtgeist also, kann man sagen, verhalten sich die Einzelgeister so, wie sich im Individuum die einzelnen Vorstellungen oder überhaupt geistigen Elemente verhalten."

Aber Lazarus möchte, bevor er die positiven Beziehungen entwickelt, in denen diese Gleichheit ihren Ausdruck findet, auf die Verschiedenheiten hinweisen, welche zwischen beiden Betrachtungsweisen der Individualpsychologie einerseits und der Völkerpsychologie andererseits notwendig Platz greifen müssen. In dieser Beziehung sind die Ausführungen des geistvollen Forschers von zu grundlegender Bedeutung, um ihnen nicht hier einen Platz einzuräumen.

„Die Grundverschiedenheit zwischen beiden," sagt Lazarus, „besteht offenbar zunächst darin, daß im Individuum die großen und oft sehr disparaten Massen der Vorstellungen durch die Einheit des Subjekts zusammengehören; im Volksgeist aber entspringt umgekehrt die Einheit des Subjekts nur aus der Gleichheit oder Vereinbarkeit des Inhalts in den Individuen. Wir lassen es dahingestellt, daß auch innerhalb des Volksgeistes oft genug von den Gegensätzen die Rede ist und sein darf, die er in sich birgt, ohne daß wir darum die wirkliche Einheit desselben aufgehoben sehen, daß umgekehrt auch innerhalb der Einheit des Individuums als Subjekt, in ihm, als thätiger Geist betrachtet, eine Gegensätzlichkeit und Zerrissenheit sich ausbilden kann, gegen welche die Subjektseinheit keinen Schutz bietet. Wir verweisen vielmehr nur darauf, daß beim Individuum, falls es in einer idealen Weise entwickelt wäre, die Massen der Vorstellungen in ihm eine solche Einheit bilden, daß die Einheit des Subjekts ganz gleichgültig würde daß sie als Faktum und nicht als Grund für jene innere Einheit bestände, daß sie die That, aber nicht den Wert der Einzelheit bezeichnete.

„Wie sich also über dem ursprünglichen Bande der Seeleneinheit das höhere Band der geistigen Thätigkeit webt, das im Inhalt und in der Form derselben seinen Ausdruck findet: so auch entwickelt sich umgekehrt im Volksgeiste außer der Gleichheit und Einheit des geistigen Geschehens eine Einheit der Existenz." (Zeitschr. Bd. III. S. 7 fg.)

Offenbar hatte Lazarus gehofft, hiermit die methodologische Hauptfrage für seine neue Wissenschaft abgethan zu haben, und er spricht auch die Erwartung aus, „auf apologetische Auseinandersetzungen zu gunsten der Völkerpsychologie nicht mehr zurückkommen zu müssen". Thatsächlich waren auch gegen die Grundlage der letzteren bisher keine oder doch keine beachtenswerten Stimmen laut geworden, bis vor kurzem

einige namhafte Forscher sich erhoben, nicht um gegen die Berechtigung der Völkerpsychologie als Wissenschaft zu protestieren, sondern um mancherlei Punkte sowohl in der Grundlegung derselben, als auch in ihrer Beziehung zu anderen Wissenschaften zu bemängeln. Der erste derselben ist Ed. von Hartmann, der das „Wesen des Gesamtgeistes", wie es Lazarus und Steinthal als Grundlage der Völkerpsychologie hingestellt haben, einer scharfen Kritik unterzieht (Zeitschr. f. Phil., B. 58), so jedoch, daß er nachweist, wie die vermeintlichen Lücken in der Begründung jenes Begriffes ergänzt werden könnten.

Der zweite Forscher, der sich neuerdings mit dieser Frage eingehend beschäftigte, ist Wilhelm Wundt, der im neuesten Hefte seiner „Philosophischen Studien" (Bd. IV, S. 1—27) den „Zielen und Wegen der Völkerpsychologie" eine eingehende Erörterung widmet. Was in Wundt das Hauptbedenken erregt, ist das von den Begründern der Völkerpsychologie vorausgesetzte Verhältnis dieser zukünftigen Disziplin zu den übrigen Wissenschaften. Lazarus und Steinthal hatten die historischen mit der Naturwissenschaft in Parallele gestellt und nach Analogie des Verhältnisses, welches zwischen der beschreibenden Naturgeschichte (Mineralogie, Botanik und Zoologie) und der erklärenden Naturlehre, also der Physik, Chemie und Physiologie obwaltet, eine ähnliche Beziehung zwischen der Geschichte, als einer Art Naturgeschichte des Geistes, und der Völkerpsychologie als einer Art Physiologie des geschichtlichen Lebens der Menschheit statuiert. Denn trotz der schätzbaren Vorarbeiten, welche Kulturhistoriker, Philologen und Sprachforscher liefern, sobald ihnen das Bedürfnis und das Verständnis für psychologische Auffassung ihrer Gebiete gekommen ist, bleibe immer noch die Aufgabe, aus den so gewonnenen Thatsachen „allgemeine Gesetze" zu finden, wozu in erster Linie die Völkerpsychologie berufen sei.

Dem gegenüber macht nun Wundt geltend, daß die Vertreter der Geschichte und der verschiedenen anderen Geisteswissenschaften mit der ihnen hier zugedachten Rolle nicht zufrieden sein werden, da ihnen doch gegenüber der Völkerpsychologie die Leistung von „Handlangerdiensten" zugemutet werde. Dagegen nimmt nun Steinthal (im dritten Hefte seiner „Zeitschrift", Bd. 17, Jahrg. 1887) die Völkerpsychologie in Schutz. Ist der Mineraloge, fragt Steinthal, der Handlanger des Chemikers, der Physiologe des Physikers?

Aber Wundt verwirft überhaupt die Arbeitsteilung, welche Lazarus-Steinthal vorschlagen, um der Völkerpsychologie ihr Gebiet zu sichern, weil jene Arbeitsteilung den wirklichen Verhältnissen nicht entspreche. „Wohl ist alle Geschichte, wenn man will, Darstellung der gewordenen

Wirklichkeit im Reiche des Geistes. Aber nimmermehr kann eine solche Darstellung auf die Kausalerklärung des Geschehens Verzicht leisten. Neben der umfassenden Berücksichtigung der äußeren Naturbedingungen befleißigt sich daher jede historische Disziplin der psychologischen Interpretation. Ob es freilich jemals gelingen wird, „Gesetze des geschichtlichen Geschehens" von ähnlichem Charakter wie die Naturgesetze zu finden, mag füglich bezweifelt werden. Wenn dies aber möglich sein sollte, so würde sich ganz gewiß der Historiker nicht das Recht mehr nehmen lassen, sie aus der umfassenden Kenntnis der Thatsachen selbst abzuleiten."

Ein weiterer Vorwurf Wundts gegen Lazarus-Steinthal geht dahin, diese beiden Herbartianer hätten mit ihrer Begründung der Völkerpsychologie den ursprünglichen Standpunkt Herbarts verlassen, der nur eine Individualpsychologie kenne, wie ja auch ein jünger Herbartianer, Hermann Paul („Prinzipien der Sprachgeschichte", 2. Aufl. 1886) konsequenter Weise der Völkerpsychologie jede Art von Berechtigung abspreche, indem er zur konkreten Auffassung Herbarts zurückkehre. Dagegen begehen Lazarus-Steinthal, meint Wundt, den Fehler, daß sie, obgleich sie die metaphysische Psychologie Herbarts verlassen, doch dessen einzelne Voraussetzungen beibehalten, indem sie zwar immer von Einzelprozessen auch in der individuellen Seele reden, aber gleichwohl allen ihren Erklärungen die Herbartsche Idee eines Vorstellungsmechanismus, welcher eigentlich alle Entwickelung ausschließt, zu Grunde legen. „Wenn alle psychischen Prozesse von den niedersten bis zu den höchsten auf der einförmigen Wiederholung der nämlichen Vorstellungsmechanik beruhen, so müssen die Bedingungen jeder Entwickelung konsequenter Weise in äußere zufällige Wechselwirkungen mit der Naturumgebung verlegt werden."

Wir gehen hier auf die anderen Ausführungen Wundts nicht weiter ein und verweisen auf die Abhandlung selbst, zugleich aber auch auf die scharfsinnige und geistreiche Erwiderung, die Steinthal ihm und dem oben bereits genannten jüngeren Herbartianer, H. Paul, in dem ebenfalls bereits zitierten Aufsatz der „Zeitschrift für Völkerpsychologie" zuteil werden läßt. Im übrigen ist Wilhelm Wundt bei alledem weit entfernt, die Berechtigung der Völkerpsychologie als Wissenschaft gänzlich in Abrede zu stellen. Er widmet vielmehr ihrer begrenzten Aufgabe (Sprache, Mythus und Sitte) eine sehr gründliche Erörterung.

Steinthal selbst hat nun, nachdem er alle diese Einwürfe gegen die Stellung der Völkerpsychologie innerhalb des Gesamtkreises der Wissenschaften zum Teil widerlegt, zum Teil auf ihr richtiges Maß zurück-

geführt hat, versucht selbst ein Schema zu entwerfen, welches ein Bild darbieten soll von der Gliederung der historischen Einzelwissenschaften und dem Verhältnisse der Individual- und Völkerpsychologie zu derselben. Das Schema ist folgendes:

I. Allgemeine Psychologie: Die Lehre vom Mechanismus der Vorstellungen, Gefühle und Triebe.

II. Völkerpsychologie: Die Lehre vom geistigen Zusammenleben.

a. synthetische Völkerpsychologie: allgemeine Grundsätze des geistigen Zusammenlebens.

b. Anwendung dieser Grundsätze auf Ethnologie, Prähistorie und Geschichte.

III. Individuelle Psychologie: Die Lehre vom Einzelgeiste.

* * *

Lazarus selbst hat sich bisher an dieser Polemik nicht beteiligt. In den letzten Jahren haben die öffentlichen Fragen ihn vielfach von der rein wissenschaftlichen Forschung abgezogen. Aber die Art, wie unser Philosoph auch politische, nationale und gesellschaftliche Probleme behandelt, zeigt ihn gegenüber der Leidenschaftlichkeit der öffentlichen Diskussion doch auch wiederum als den ruhigen, idealen Denker. Lazarus hat neuerdings seine hierher gehörigen Arbeiten gesammelt (1887): introite, nam et hic dii sunt.

Begriff und Methode der Völkerpsychologie*).

Wir wenden uns nicht bloß an diejenigen Männer, denen die Bearbeitung der Psychologie berufsmäßig und namentlich obliegt, sondern auch an alle, welche die geschichtlichen Erscheinungen der Sprache, der Religion, der Kunst, der Litteratur und der Wissenschaft, der Sitte und des Rechtes, der gesellschaftlichen, häuslichen und staatlichen Verfassung, kurz an alle, welche das geschichtliche Leben der Völker nach irgend einer seiner mannigfaltigen Seiten derartig erforschen, daß sie die gefundenen Thatsachen aus dem Innersten des Geistes zu erklären, also auf ihre psychologischen Gründe zurückzuführen streben. Denn die Aufgaben, zu deren Lösung die Zeitschrift bestimmt ist, überschreiten allerdings den Kreis der Psychologie in ihrem engeren, bisher allein üblichen Sinne und Umfange. Sie erstrecken sich aber über einen bestimmten, in sich abgeschlossenen Kreis seelischer Thatsachen und bilden darum eine besondere, und zwar psychologische Disziplin, welche ihre eigentümlichen Ideeen zu entwickeln hat.

*) Aus der Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Bd. I, 1860.

Diese Wissenschaft nun, um die es sich hier handelt, ist noch nicht einmal gegründet, ja ihr Gedanke noch völlig neu und vermutlich vielen unserer Leser noch unerhört. Darum, indem wir zu gemeinsamem Bemühen um ihre Begründung und ihren Weiterbau einladen, haben wir die Pflicht übernommen, uns mit den Lesern und den erbetenen Mitarbeitern über ihren Begriff, ihren Inhalt und Umfang, ihre Prinzipien und Ideeen, ihre Stellung im System der Wissenschaften und ihren besonderen Zusammenhang mit einigen Disziplinen, auch über ihre Möglichkeit und über die Mittel, die uns zu ihrer Verwirklichung vorliegen, wenn auch zunächst nur vorläufig, zu verständigen. Wir wollen demgemäß in vorliegender Abhandlung versuchen, den allgemeinen Zweck des zu errichtenden Gebäudes und, ungefähr wenigstens, den Plan zu demselben, den Umriß und die Einteilung und Einrichtung — natürlich durchaus unmaßgebend — darzulegen, und zugleich auch darauf hinzuweisen, wo und wie ihr mit oder ohne Absicht schon vorgearbeitet ist. Scharf und fest hat eben erst noch die Wissenschaft selbst ihr Wesen nach Inhalt und Form zu bestimmen; denn es gehört zur Natur alles menschlichen Wissens, daß man erst im rüstigen Fortschritt die Wege desselben, an erreichten Zielen neue Bahnen und nach gefundenen Lösungen neue Probleme deutlich erkennt. Hier aber kommt es uns nur darauf an, im allgemeinen anzudeuten: dem Leser der Zeitschrift, was er zu erwarten hat, dem Mitarbeiter, um welche Arbeiten er gebeten wird.

Wir gelangen zu einem Einblick in unsere Wissenschaft von drei verschiedenen Standpunkten aus: von einem psychologischen, einem anthropologischen und einem geschichtlichen. Von allen drei Standpunkten aus hat sich im Grunde schon längst das Bedürfnis einer solchen Wissenschaft kundgegeben, und an trefflichen Vorarbeiten für sie fehlt es gar nicht; nur ist man sich bisher offenbar weder jenes Bedürfnisses, noch auch dieses Zweckes der Vorarbeiten recht bewußt geworden.

Der erste der genannten Standpunkte ist der wesentlichste und dringt am tiefsten in die Sache; und doch ist gerade er bis jetzt am wenigsten beachtet worden. Es ist in unserer Zeit ganz allgemein und auch unter wissenschaftlichen Männern — Historikern, Ethnologen Philosophen und Juristen — die Rede von dem „Volksgeist" und verschiedenen „Volksgeistern"; soll aber auf wissenschaftliche Weise davon geredet werden können, so muß natürlich dieser Begriff selbst erst eine Stelle in der Wissenschaft haben, wo sein Inhalt, Umfang und seine Bedeutung in der Form wissenschaftlicher Erkenntnis gewonnen und

festgestellt wird. Diese Stelle müßte offenbar, da von einem „Geiste" gesprochen wird, in der Wissenschaft des Geistes sein, in der Psychologie. Wir suchen in den bisherigen Werken über dieselbe vergebens danach; allenthalben in der Geschichte und deren Philosophie, Geographie, Sprachwissenschaft u. s. w. wird der Volksgeist genannt, einzelne, zerstreute Erscheinungen und Verhältnisse desselben werden gelegentlich — also unwissenschaftlich — besprochen, nur hier, wo man es erwarten, ja fordern kann, wo alles Einzelne gesammelt und verbunden sein sollte, zur Wissenschaft — hier wird er nicht einmal erwähnt. Von dem Geiste des Einzelnen, jedenfalls auch in seinem Verhältnisse zum Staate und der Gesellschaft — von dem „Volksgeist" wird nicht gehandelt. — Doch wir wollen nicht weiter erörtern, was oder gar weshalb es versäumt ist, sondern zeigen, was geschehen muß.

Die Psychologie lehrt, daß der Mensch durchaus und seinem Wesen nach gesellschaftlich ist; d. h. daß er zum gesellschaftlichen Leben bebestimmt ist, weil er nur im Zusammenhange mit seines Gleichen das werden und das leisten kann, was er soll; so sein und wirken kann, wie er zu sein und zu wirken durch sein eigenes Wesen bestimmt ist. Auch ist thatsächlich kein Mensch das, was er ist, aus sich geworden, sondern nur unter dem bestimmenden Einflusse der Gesellschaft, in der er lebt. Jene unglücklichen Beispiele von Menschen, welche in der Einsamkeit des Waldes wild aufgewachsen waren, hatten vom Menschen nichts als den Leib, dessen sie sich nicht einmal menschlich bedienten: sie schrieen wie das Tier und gingen weniger, als sie kletterten und krochen. So lehrt traurige Erfahrung selbst, daß wahrhaft menschliches Leben der Menschen, geistige Thätigkeit nur möglich ist durch das Zusammen- und Ineinander-Wirken derselben. Der Geist ist das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft. Hervorbringung des Geistes aber ist das wahre Leben und die Bestimmung des Menschen; also ist dieser zum gemeinsamen Leben bestimmt, und der Einzelne ist Mensch nur in der Gemeinsamkeit, durch die Teilnahme am Leben der Gattung.

Die Grundlage für das, über das tierische Dasein sich erhebende Sein und Wirken des Menschen ist demnach zuerst die Gemeinsamkeit mit gleichzeitigen Nebenmenschen. Doch diese giebt nur erst den ungebildeten Menschen, den Wilden, durch welchen der Geist nur erst hindurchschimmert, ohne leuchtend und wärmend aus ihm hervorzustrahlen. Das Bewußtsein des gebildeten Menschen beruht auch noch auf einer durch viele Geschlechter hindurch fortgepflanzten und angewachsenen Überlieferung. So ist der einzelne, welcher an der gemeinsamen Geistes-

bildung teilnimmt, nicht nur durch seine Zeitgenossen, sondern noch mehr durch verflossene Jahrhunderte und Jahrtausende bestimmt und von ihnen abhängig im Denken und Fühlen und Wollen.

Er lebt aber nicht mit allen seinen Zeitgenossen und allen Zeiten seiner Vergangenheit in gleich innigem Zusammenhange. Es bilden sich innerhalb des großen Kreises der Gesellschaft kleinere Kreise und immer engere bis hinab zur Familie. Diese Kreise stehen nicht nebeneinander, sondern durchschneiden und berühren sich mannigfach. So entsteht innerhalb der Gesellschaft ein höchst vielfach in sich verschlungenes Verhältnis von Verbindung und Absonderung. Demgemäß ist auch die Teilnahme des Einzelnen am Gesamtgeiste eine höchst verschiedene nach Richtung und Innigkeit und gestattet die unermeßbare Mannigfaltigkeit persönlicher Individualitäten. Aber wie scharf begrenzt, und welcher Art, wie reich, wie wert- und kraftvoll die Persönlichkeit sein mag — sie ist immer in ihrer Entwickelung durch die räumlichen Verhältnisse eines bestimmten Ortes, durch die zeitlichen eines bestimmten Zeitpunktes, durch einen besonderen Volks-, Familien- und Standes-Geist, sowohl nach dem Grade ihrer möglichen Bildung, wie auch nach Inhalt und Form des Geistes bedingt. Nicht nur sein Wissen, sondern auch sein Gewissen, sein Fühlen und sein Wollen, sein Thun und sein Genießen, sein Empfangen und darum auch sein Schaffen, ist mit seiner Geburt an diesem Punkte der geistigen Gesamtentwickelung im voraus bestimmt.

Folglich — und das ist schon anerkannt und ausgesprochen — „bleibt die Psychologie immer einseitig, so lange sie den Menschen als alleinstehend betrachtet" (Herbart, Lehrb. z. Psych. 2. Ausg. § 240).

Die Sache ist nun aber damit nicht abgethan, daß man diese Einseitigkeit hinterher durch gewisse Zusätze, durch eine gewisse Rücksicht auf die Verhältnisse des Menschen in der Gesellschaft, zu ergänzen sucht; sondern diese Ergänzung ist überhaupt erst dann möglich, wenn zuvor der Mensch als gesellschaftliches Wesen, d. h. wenn die menschliche Gesellschaft, also ein ganz anderer Gegenstand als der einzelne Mensch, zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung gemacht ist. Denn innerhalb des Menschen-Vereines treten ganz eigentümliche psychologische Verhältnisse, Ereignisse und Schöpfungen hervor, welche gar nicht den Menschen als Einzelnen betreffen, nicht von ihm als solchem ausgehen. Es sind nicht mehr sowohl Verhältnisse im Menschen, als zwischen Menschen; es sind Schicksale, denen er nicht unmittelbar unterliegt, sondern nur mittelbar, weil er zu einem Ganzen gehört, welches dieselben erfährt. Kurz, es handelt sich um den Geist

einer Gesamtheit, der noch verschieden ist von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern, und der sie alle beherrscht.

Es verbleibe also der Mensch als seelisches Individuum Gegenstand der individuellen Psychologie, wie eine solche die bisherige Psychologie war; es stelle sich aber als Fortsetzung neben sie die Psychologie des gesellschaftlichen Menschen oder der menschlichen Gesellschaft, die wir „Völkerpsychologie" nennen, weil — um hier nur kurz auszusprechen, was die Wissenschaft selbst zu beweisen hat — für jeden Einzelnen diejenige Gemeinschaft, welche eben ein Volk bildet, sowohl die jederzeit historisch gegebene als auch, im Unterschied von allen freien Kulturgesellschaften, die absolut notwendige und im Vergleich mit ihnen die allerwesentlichste ist. Einerseits nämlich gehört der Mensch niemals bloß dem Menschengeschlechte als der allgemeinen Art an, und andererseits ist alle sonstige Gemeinschaft, in der er etwa noch steht, durch die des Volkes gegeben. Die Form des Zusammenlebens der Menschheit ist eben ihre Trennung in Völker, und die Entwickelung des Menschengeschlechtes ist an die Verschiedenheit der Völker gebunden. Was wir aber hier als anerkannten Sachverhalt voraussetzen, hat die Völkerpsychologie als notwendig zu erweisen, und zwar sowohl in kausaler, als in teleologischer Hinsicht; d. h. sie hat sowohl die Ursachen darzulegen, aus denen die Verteilung des Menschengeschlechtes in verschiedene Völker erfolgt, als auch zu zeigen, wie dieser Umstand der Entwickelung des menschlichen Geistes förderlich ist.

Wenn im Laufe der Geschichte hie und da gesellige Elemente die Schranken der Volkseinheit durchbrechen, wenn Religionen, Staaten, wissenschaftliche Richtungen und Kunstepochen Einheiten oder Kreise bilden, welche aus Segmenten verschiedener Nationen zusammengesetzt sind, so wird die Völkerpsychologie solche Erscheinungen natürlich nicht minder zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung zu machen haben. Es liegt im Begriff der Völkerpsychologie, ob sie ihren Grundgedanken auch zunächst auf das natürlichste und allzeitige Band der menschlichen Gesellung richtet, durchaus nicht, irgend eine Form menschlicher Gesellschaft von der psychologischen Erforschung auszuschließen. Wo große, allgemeine Ideeen ihre Kraft über mehrere Völker ausbreiten, wo ein Gedanke den Genius mehrerer Nationen ergreift und beherrscht, und ihn unterdrückt oder belebt, da wird die psychologische Untersuchung nicht bloß auf das Verhalten des Volksgeistes, sondern auf die Natur und das Gesetz jener Gemeinschaften gerichtet sein, welche über diesen hinausgehen. Ob sich aber nicht auch hier der Volksgeist,

sowohl in kausaler wie in teleologischer Beziehung, als der wesentlichste Ausgangs- und Zielpunkt erweisen wird, ist eine Frage, welche die Wissenschaft erst zu lösen hat. Wenigstens in dem großen Beispiele der Geschichte des Mittelalters, wo politische und religiöse Ideeen die Bestimmtheit der Volksgeister zu überspringen und ihre Bedeutung zu verwischen scheinen, möchte vielleicht gerade die Ausnahme die Regel bestätigen; um so viel mehr, als am Ende desselben, in der Zeit der Reformation, sowohl in politischer, wie in religiöser und aller Kulturbeziehung, gerade die ursprüngliche Bestimmtheit des germanischen Volksgeistes einen so ungeheueren, wesentlichen und günstigen Rückschlag ausübt, daß man bekanntlich lange genug das ganze Mittelalter für eine bloße Nacht chaotischer Gährung ansehen konnte, aus welcher die moderne Welt des national-gesonderten Geisteslebens wie ein junger Tag sich leuchtend emporhebt. — Andererseits ist auch beim Hinblick auf die Einheit der Volksgeister im Mittelalter nicht zu vergessen, daß dieselbe auf der Einheit der germanischen Stämme beruht. Alle schaffenden Kulturkräfte des europäischen Mittelalters sind germanisch, nicht keltisch, nicht iberisch. Das Hervortreten der gesonderten eigentümlichen Nationalitäten um das 16. Jahrhundert dagegen ist verbunden mit dem Untergange der germanischen Elemente in den romanischen Ländern und dem Aufschwunge des germanischen Geistes in den rein deutschen Völkern.

So hat unsere Wissenschaft sich selbst zu begründen — neben der Wissenschaft von der individuellen Seele — als Wissenschaft vom Volksgeiste, d. h. als Lehre von den Elementen und den Gesetzen des geistigen Völkerlebens. Es gilt: das Wesen des Volksgeistes und sein Thun psychologisch zu erkennen; die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere, geistige oder ideale Thätigkeit eines Volkes — in Leben, Kunst und Wissenschaft vor sich geht, sich ausbreitet und erweitert oder verengt, erhöht und vertieft oder verflacht, sich verschärft und belebt oder ermattet und abstumpft; es gilt: die Gründe, Ursachen und Veranlassungen, sowohl der Entstehung als der Entwickelung und letztlich des Unterganges der Eigentümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen. Soll der Begriff des Volks- oder Nationalgeistes nicht eine bloße Phrase, ein sachleerer Name, soll er nicht bloß ein unbestimmtes, willkürliches Zusammenfassen oder ein phantastisches Bild der inneren Eigentümlichkeit eines Volkes sein, sondern (wie der „Geist" des Individuums) den Quell, das Subjekt aller inneren und höheren Thätigkeit ausdrücken: dann muß die Auffassung desselben nicht diese und jene einzelnen und zufälligen Richtungen und Thatsachen seiner Er-

scheinung, sondern die Totalität derselben umfassen und die Gesetze seiner Bewegung und Fortbildung offenbaren. Der Geist im höheren und wahren Sinne des Wortes ist ja eben: die gesetzmäßige Bewegung und Entwickelung der inneren Thätigkeit.

Herbart war an der oben angeführten Stelle nahe daran, die Völkerpsychologie zu finden. Er hat sie aber, wie die sogleich auf jene Worte folgenden Bemerkungen zeigen, nicht gefunden, sondern ist an ihr vorübergegangen. Dies wollen wir hier mit wenigen Worten zeigen, nicht um für uns ein Verdienst in Anspruch zu nehmen; es scheint nur geeignet, in diesen zur Verständigung angestellten Betrachtungen auch darauf hinzuweisen, was die Völkerpsychologie nicht ist, und wofür man sie leicht nehmen könnte. Sie ist aber nicht „eine politische Grundlehre", zu der Herbart ablenkt; vielmehr verhält sie sich zu einer solchen nur so, wie sich die Psychologie auch zur Pädagogik, zur Ästhetik, überhaupt zu den Kunstlehren verhält, nämlich als ihre synthetische Grundlage.

Was Herbart wollte, ist nur dies. Er hat auf die Bewegung der Vorstellungen eine Methode angewandt, welche gar „nicht unmittelbar aus dem Begriff eines erkennenden Wesens abgeleitet", also auch gar nicht eigentlich, weder ausschließlich, noch spezifisch, psychologisch ist (Ges. W. VI, S. 31); sie paßt „vielmehr auf alle inneren Bestimmungen irgend welcher Gegenstände, sofern dieselben unter einander entgegengesetzt sind und dergestalt zusammentreffen, daß sie nach dem Maße ihres Gegensatzes einander hemmen, daß ihr Gehemmtes sich in ein Zurückstreben znm vorigen Zustande verwandele, und daß die noch ungehemmten Reste zu Gesamtkräften verschmelzen" (das.). Ein solches Verhältnis zeigt sich nun aber auch unter den in der Gesellschaft wirksamen Kräften; und so, meint Herbart, müssen seine psychologischen Grundlehren auf den Staat und die Politik sich anwenden lassen, was er behufs der Erläuterung seiner Psychologie weiter ausführt. Er hegt aber auch die Hoffnung, daß die nämlichen Grundsätze auch das organische Leben auf ähnliche Weise begreiflich machen werden; denn auch dieses sei eine Verkettung einfacher Wesen, unter denen ähnliche Verhältnisse wie unter den Vorstellungen stattfänden. Es handelt sich also bei Herbart höchstens nur um Analogieen mit seiner psychologischen Betrachtungsweise, genau genommen aber um noch weniger, nämlich bloß um die vorläufige Einübung der Methode, wie die Psychologie angewandt werden soll, an einem hier gleichgültigen Beispiele. Würden nun auch die Politik und Psychologie um ihrer selbst willen und vollständig nach jener Methode bearbeitet: so würden sie

darum noch keine psychologischen Disziplinen sein. Daher kommen auch natürlich nicht nur in letzterer, sondern auch in ersterer, in der Statik und Mechanik des Staates, Verhältnisse mit Notwendigkeit zur Sprache, die fern von aller Psychologie sind: wie das Gleichgewicht der Mächte Europas, welches Herbart gleichwohl ganz passend dem Gleichgewicht der Vorstellungen in uns analog stellt. Ebenso wenn er vom Verhältnisse zwischen Freien und Unfreien spricht, welches an sich ein rein politisches ist, ob es allerdings auch psychologische Folgen hat. So nahe sich also auch die politische Grundlehre und die Psychologie berühren: so bleiben sie dennoch verschieden; während z. B. die Politik die Bedeutung jenes Verhältnisses zwischen Freien und Unfreien für die Gesellschaft zu untersuchen hat: für die Gesundheit und Festigkeit des Staates, hat die Psychologie die Seelen-Erregungen, die Förderungen und Hemmungen der geistigen Entwickelung, die Antriebe zur Charakter-Bildung, die Stimmungen des Gefühlslebens zu prüfen, die dem Unfreien aus seiner politischen Gedrücktheit entstehen. Aus dieser Erkenntnis kann der Politiker wieder seinen Vorteil ziehen; aber seine Betrachtungsweise ist immer nicht die psychologische, sondern die praktische. Er bedarf bloß der Hilfe der Psychologie, weil die Kräfte, die er leiten will, psychologischer Art sind; Mittel und Ziel dieser Leitung aber sind es nicht.

Ganz abgesehen also von ihrer Methode stehen zwar Politik und Völkerpsychologie darum in inniger Verbindung, weil sie beide auf denselben Gegenstand gerichtet sind: auf die Kräfte des Volksgeistes; aber in der Absicht sind sie von einander verschieden: diese will bloß erkennen, jene will leiten und wirken; diese ist eine rein theoretische Wissenschaft, jene ist die Ethik der Völker und die Technik oder Ästhetik der Staaten. So erwartet die Politik ihre wissenschaftliche Begründung von der Völkerpsychologie, wie die Pädagogik sie von der individuellen Psychologie empfängt.

Dies ist aber nur die eine Seite des Verhältnisses zwischen Politik und Völkerpsychologie, nach welcher der Staat als eine Wirkungsform geistiger Kräfte angesehen wurde. Der Staat ist aber auch ein Komplex äußerer Verhältnisse, Thätigkeiten und Mittel zur Thätigkeit, und bildet als solcher eine reale, vom Volksgeiste verschiedene Macht. Die Kräfte der Gesellschaft und die Beziehungen innerhalb derselben mögen immerhin geistiger Art sein; andererseits aber bleibt auch zu beachten, daß der Volksgeist in der gesellschaftlichen Verfassung und in allem, was den Staat ausmacht, wie eine Seele in ihrem Leibe wohnt. Jeder Staat ist eine geäußerte, der Realität eingebil-

dete Idee eines Volkes, ist also ein Äußeres, an sich ungeistig, und nur darum und insofern von idealem Wert und Wesen, als er die Ausprägung eines Innern ist. Von dieser Seite aus betrachtet wird das Verhältnis zwischen jenen Wissenschaften ein ganz anderes: die Politik wird sich nun zur Völkerpsychologie verhalten, wie die Physiologie zur Psychologie. Welche Wirkung die Unterdrückung einer Partei, die Notwendigkeit eines großen stehenden Heeres, Krieg, Aufruhr, Sieg oder Niederlage, einträglicher Handel u. s. w. für den Staat haben, das ist eine rein politische Frage; denn diese Wirkung betrifft zunächst nur äußere Verhältnisse, wie politische Macht, Reichtum der Bürger u. s. w. Die staatlichen Verhältnisse aber sind für den Volksgeist von derselben Wichtigkeit, wie Gesundheit oder Krankheit des Leibes, Verlust oder Lähmung eines Gliedes für den Geist des Einzelnen. Umgekehrt wird auch der Volksgeist noch ungleich größeren Einfluß auf die Form des gesellschaftlichen Lebens üben, als die Seele auf ihren Leib, und er wird dem Staate immer noch mehr zurückgeben, als er von ihm empfängt. Ein Sieg kann seinen nächsten Grund in einer Äußerlichkeit haben; der tiefere Grund ist doch schon der Volksgeist. Dieser errungene Vorteil hat vor allem seine rein äußerlichen Folgen, Erbeutung von Kriegsmaterial, Wachstum an Land, Vermehrung der Macht überhaupt; er hat aber auch seine psychologischen Folgen: Hebung des Mutes, des Nationalgefühles, der schöpferischen geistigen Kräfte überhaupt; und diese inneren Wirkungen fließen abermals in den Leib des Staates.

So setzen sich Politik und Völkerpsychologie einander voraus Sie müssen zusammenwirken, um Thatsachen zu begreifen. Aber sie sind verschiedene Wissenschaften, mit verschiedenen Prinzipien und Zwecken. — Wir kommen jetzt auf das Verhältnis der Völkerpsychiologe zur individuellen Psychologie zurück.

Da der Volksgeist doch nur in den Einzelnen lebt und kein vom Einzelgeist abgesondertes Dasein hat: so kommen auch in ihm natürlich nur dieselben Grundprozesse vor, wie in diesem, welche die individuelle Psychologie näher erörtert. Es handelt sich auch in der Völkerpsychologie um Hemmungen und Verschmelzungen, Apperzeption und Verdichtung; ein Volk hat in seiner Dichtung seine Einbildungskraft, zeigt seinen Verstand und seine Sittlichkeit im praktischen Leben, zeigt überall sein Gefühl, besonders in seiner Religion. Die Verhältnisse, welche die Völkerpsychologie betrachtet, liegen teils im Volksgeiste, als einer Einheit gedacht, zwischen den Elementen desselben, (wie z. B. das Verhältnis zwischen Religion und Kunst, zwischen

Staat und Sittlichkeit, Sprache und Intelligenz und dergl. mehr), teils zwischen den Einzelgeistern, die das Volk bilden. Es treten also hier dieselben Grundprozesse hervor, wie in der individuellen Psychologie, nur komplizierter oder ausgedehnter. Daher könnte man sich die Gliederung der Psychologie so denken: sie hat einen allgemeinen und einen pragmatischen Teil; jener enthält die synthetische Grundlage für diesen; dieser aber zerfiele in die individuelle und die Völkerpsychologie. Oder, wenn man diese Spaltungen, die nicht durchzuführen sein werden, nicht liebt, so wird man eben nur bemerken, daß die individuelle Psychologie zugleich die Grundlage der Völkerpsychologie enthält. — Und dies über ihr beiderseitiges Verhältnis Gesagte mag vorläufig genügen. Gerade weil dieser Punkt zu wichtig ist für unsere Wissenschaft, so kann er nur mit einem sorgfältigen Eingehen in dieselbe erörtert werden, nachdem sie das Verhältnis des Einzelgeistes und Volksgeistes schon zu einander dargelegt hat. Dieses aber bildet eine ihrer hauptsächlichsten und schwierigsten Aufgaben. Wir gehen daher jetzt über zum zweiten Eingange in dieselbe, der sich von seiten der Anthropologie her eröffnet.

Es pflegt nämlich in der Anthropologie von der Differenz der Volkscharaktere und den Gründen derselben gehandelt zu werden. Viel Treffendes, Schönes und Brauchbares ist hier gesagt worden; aber weder ist eine vollständige Darstellung aller geistigen Lebensmomente auch nur eines Volkes nur versucht worden, noch könnte das auch innerhalb der Anthropologie im engeren und üblichen Sinne des Wortes jemals geschehen. Dieselbe hat sich nämlich mit dem Kreise von Erscheinungen des menschlichen Lebens beschäftigt, welcher zwischen den rein physiologischen und eigentlich psychischen Thatsachen in der Mitte schwebt, und bei dem die Abhängigkeit des Seelischen vom Leiblichen vorwiegt; z. B. die Zustände von Schlafen und Wachen, die Verschiedenheit der Geschlechter, der Lebensalter u. s. w. Auf dem Grunde der Lehre von den Temperamenten hat sie dann eine Charakteristik der Völker zu erbauen versucht. Demnach können die anthropologischen — physiologischen und klimatischen — Verhältnisse, wie viel sie auch zur Darstellung und Erklärung eines Volkscharakters beitragen, doch niemals zureichende Gründe zur Erklärung des Volksgeistes mit allen seinen psychischen Thatsachen darbieten. Hegels Einwand gegen die anthropologische Begründung: „Rede man nichts von ionischem Himmel, denn jetzt wohnen da Türken, wo ehemals Griechen wohnten, damit Punktum und laß mich in Frieden!" läßt sich allerdings — wie dies von Gruppe geschehen — durch die

Behauptung wiederlegen, daß der Charakter der Türken schon auf einem anderen Boden gewachsen, selbständig und erhärtet war und sich als solcher dem Einfluß des neuen Klimas entziehen kann. Aber — ohne mit einer vollständigen Erörterung der Frage hier vorgreifen zu wollen — Herr Gruppe und jeder bedenke nur dies: welch eine Mannigfaltigkeit und Differenz der geistigen Fähigkeit hat unter den Jontern selbst zur Zeit der ionischen Blüte unter demselben ionischen Himmel stattgehabt? und — unter demselben ionischen Himmel, wo der griechische Geist blühte, hat er auch abgeblüht und ist verwelkt: allgemeiner: der Verfall der Nationen unter demselben Himmel, unter welchem sie emporwuchsen, beweist, daß ihre Entwickelung nicht von diesem allein abgeleitet werden darf. Oder will man sich hiergegen darauf berufen, daß eben unter demselben Himmel auch gar manche Pflanzen und Tiere wachsen, daß unter derselben Sonne auch die Blume blüht und welkt? — nun so hat man auch schon zugestanden, daß die Entwickelung der Fauna und Flora nicht bloß von Sonne, Luft und Boden abhängt, sondern wesentlich durch den organischen Keim je nach seiner Artbestimmtheit bedingt ist. Ebenso ist die Entwickelung des Geistes wesentlich von seiner inneren Bestimmtheit abhängig. Gerade diese aber konnte die bisherige Anthropologie nur wenig oder doch nicht streng wissenschaftlich beachten. Indes werden wir in derselben an Bemerkungen, Anregungen und dergl. viel Schätzbares finden.

Eng an die Anthropologie schließt sich die Ethnologie. Diese Wissenschaft freilich, wie sie bisher vorzugsweise bearbeitet worden ist, möchte man ein Kapitel der Zoologie nennen: denn ihr Gegenstand ist eigentlich der Mensch als Tier, als Natur-Erzeugnis, abgesehen von seiner geistigen Entwickelung bloß nach dem Bau seines Körpers, im ganzen und seinen Varietäten, in denen er über die Erde verbreitet ist, endlich nach seiner leiblichen Lebensweise, wie sie von dem jedesmaligen Boden und Klima bedingt ist. Auch werden dabei berücksichtigt die Abstammungs- oder Verwandtschafts-Verhältnisse der Völker, ihre vorgeschichtlichen Wanderungen und Mischungen, oder sozusagen ihre Verpflanzungen oder Pfropfungen*).

Der Mensch aber ist schon von Natur mehr als das Tier; denn in seiner Natur an sich schon ist die Anlage zur Vergeistigung gegeben; der Geist gehört zu seiner Natur. Der Mensch ist ein geistiges Tier, mit, um es kurz auszudrücken, angeborenen geistigen Anlagen, Nei-

*) Einzelne Bearbeitungen der Ethnologie, wie z. B. Vollgraffs, sind schon auf psychologische Art und werden daher eine größere Berücksichtigung finden.

gungen, Strebungen, Gefühlen, noch ganz abgesehen von seiner geistigen Entwickelung und Bildung in der Geschichte. Ja sogar diese traditionellen geistigen Elemente muß man, insofern sie ganz unbewußt angeeignet, mit der Muttermilch, wie man sagt, eingesogen werden, zur menschlichen Natur rechnen. Auch von dieser Seite sollte natürlich der Mensch betrachtet werden. Hiermit würde das Gebiet der Ethnologie, also, wenn man will, das der Zoologie noch nicht verlassen; wir würden nur zu der bisherigen physikalischen Ethnologie die psychische Ethnologie hinzuzufügen haben, und d. i. eben die Völkerpsychologie. Sie hat die spezifischen Lebensweisen und Thätigkeitsformen der verschiedenen Volksgeister zu ergründen, insofern sie die geistige Natur der Völker bilden. Hiernach wäre die Völkerpsychologie zu bestimmen als die Erforschung der geistigen Natur des Menschengeschlechtes und der Völker, wie dieselbe die Grundlage zur Geschichte oder dem eigentlich geistigen Leben der Völker wird.

Dies ist der Gesichtspunkt, welchen Karl Ritter, der große Geograph, hervorhob, anknüpfend an die Geographie, die er so geistvoll zu machen verstand. Er sagt, er mache es sich zur Aufgabe: „Alle wesentlichen Naturverhältnisse darzulegen, in welche die Völker auf diesem Erdenrunde gestellt sind, und es sollen aus diesen alle Hauptrichtungen ihrer entwickelten Zustände, welche die Natur bedingt, hervorgehoben werden. Wäre dieses Ziel wirklich erreicht: so würde eine Seite der Historie im allgemeinen einen Fortschritt gewonnen haben, indem das erregende Wesen der Antriebe der äußeren Naturverhältnisse auf den Entwickelungsgang der Menschheit dadurch zu größerer Klarheit gekommen sein müßte. Es bliebe ein anderes Gebiet, das der inneren Antriebe der von dem Äußeren unabhängigen rein geistigen Natur in der Entwickelung des Menschen, der Völker und Staaten zur vergleichenden Untersuchung übrig, als würdiger Gegenstand einer leicht noch glücklicheren Betrachtung und nicht minder lohnenden Forschung.“

Aber auch Wilhelm v. Humboldt betrachtet zuerst die Sache von diesem Gesichtspunkte aus und scheute sich nicht vor der starken zoologischen oder botanischen Beleuchtung (Ankündigung einer Schrift über die Baskische Sprache und Nation). Später hebt er mehr das psychologische Element hervor; so heißt es z. B. im Anfange der Abhandlung: Über den Zusammenhang der Schrift mit der Sprache: „Die Gesetze, nach welchen das geistige Streben im Einzelnen erwacht und zur Reife gedeiht, könnte man die Physiologie des Geistes nennen. Ähnliche Gesetze muß es auch für eine ganze Nation geben. Die Nation ist ein Wesen sowohl, als der Einzelne.“

Daß wir in den Werken solcher Männer wie Klemm, Berghaus, Frankenheim, Riehl, Andrée, Golz u. a. reiche historische Ausbeute finden, braucht kaum gesagt zu werden; auch in solchen Zeitschriften wie das Ausland, die Cottasche Vierteljahrsschrift, das Magazin für Litteratur des Auslandes, liegt gar mancherlei aus der Gegenwart und Vergangenheit. Hier müssen wir auch die historisch-ethnologischen Untersuchungen von Eckstein empfehlen. In seinen, in Pariser Zeitschriften erschienenen Abhandlungen hat dieser ungemein belesene und geistvoll kombinierende Forscher der geschichtlichen Ethnologie einen ganz neuen Anstoß gegeben. Wie der Geologe Schichten der Steinarten in der Erdrinde unterscheidet, so er Schichten von Völkern, deren eine über der anderen lagert. Freilich sind es hier lebendige Schichten, die nicht ruhig lagern, sondern sich gegenseitig mitteilen. Nicht nur die leibliche und sprachliche Mischung kommt hier in Betracht; sondern das gesamte Volksleben nach allen Seiten, der religiösen, politischen, häuslichen u. s. w. Seite, wird von Herrn v. Eckstein erforscht, und so das Charakteristische der verschiedenen Völkerstämme und die Verwandtschaft der zu einem Stamme gehörigen Völker allseitig dargelegt.

Wir haben in dem eben gesagten schon den dritten Standpunkt berührt, von dem aus ein allgemeiner Blick auf die Völkerpsychologie leicht zu gewinnen ist: den geschichtlichen.

Wie es nur zwei Formen alles Seins und Werdens giebt, *Natur* und *Geist*: so kann es auch, nach Abzug der formalen und ästhetischen Wissenschaften, nur zwei Klassen von realen Wissenschaften geben, eine, deren Gegenstand die Natur, und eine andere, deren Gegenstand der Geist ist. Demnach stehen gegenüber *Naturgeschichte* und *Geschichte der Menschheit*. Man kann Bedenken tragen, in welche dieser Klassen man die Psychologie versetzen solle. Sehen wir die Sache ein wenig genauer an.

Das Wesen des natürlichen Geschehens ist blinde Notwendigkeit, das der geistigen Geschichte Freiheit. Mit diesem Gegensatze ist zugleich der andere gesetzt: die Natur lebt in einem streng mechanischen Ablau und einem organischen Kreislauf ihrer gesetzmäßigen Prozesse. Diese Läufe bleiben vereinzelt, jeder für sich: sie wiederholen sich ewig von neuem; aber die Wiederholung ist nur die Wiedererzeugung des schon Dagewesenen: es entsteht nichts Neues. Der Geist hingegen lebt in einer zusammenhängenden Reihe von Schöpfungen, deren jede die frühere voraussetzt, aber, gegen sie gehalten, etwas Neues bietet; er zeigt einen Fortschritt. Der geistige Keim erzeugt nicht, wie der natürliche,

bloß wieder einen gleichartigen Keim, sondern nur durch Hinzunahme und unter Begünstigung anderer geistiger Elemente bringt er etwas von sich selbst und diesen mitwirkenden Elementen verschiedenes hervor, etwas was ihn selbst und diese umgestaltet in sich trägt, aber auch noch mehr umfaßt, als in der bloßen Summe der verzehrten Elemente lag, was also von dem anfänglichen Keime im Wesen verschieden, reichhaltiger, gebildeter, entwickelter ist. Im allgemeinen gilt also auf dem geistigen Gebiete fortschreitender Entwickelung der Satz, daß das Folgende immer das Gehaltvollere, vorzüglich aber, daß es etwas Anderes, noch nicht Dagewesenes ist. Darum ist denn auch die Zeit von ganz anderer Wichtigkeit für den Geist als für die Natur; sie ist hier das Maß der Wiederkehr, dort der Abwechselung, hier des Umschwunges, dort des Aufschwunges.

Hiernach müßten wir wohl Bedenken tragen, Psychologie zu den Wissenschaften des Geistes zu zählen. Sie entwickelte nur eine mechanische Gesetzmäßigkeit gewisser Prozesse, einen unvermeidlichen Ablauf innerer Bewegungen, die Entstehung gewisser Erzeugnisse im Bewußtsein, wie der Vorstellungen, der Kategorieen von Raum und Zeit u. s. w., welche in jedem Menschen notwendig und in gleicher Weise wie im anderen entstehen, welche sich also in eben der Weise wiederholen, wie ein Keim die gleiche Wiederholung des anderen ist. Es fehlt hier sowohl die Freiheit, wie der Fortschritt, und darum kommt auch die Zeit für psychologische Entwickelung nicht in betracht — kurz es fehlt dieser alles, was wir soeben als bezeichnend für den Geist erklärten.

Wir könnten demnach veranlaßt sein, die Psychologie als eine dritte Wissenschaft zwischen die Naturwissenschaft und Geschichte zu stellen. Denn von der Naturwissenschaft einerseits unterscheidet sie sich entschieden dadurch, daß sie eben den Geist zum Gegenstand ihrer Forschung hat; man müßte denn als Materialist die geistigen Schöpfungen nur für Blüten der körperlichen Prozesse erklären: dann ist freilich die Lehre vom Geistesleben ein bloßer Appendix der Physiologie; andererseits aber sucht sie am Geiste das zu erklären, was er, im Unterschiede von seiner freien und geschichtlichen Entwickelung, mit dem Naturwesen gemein hat, nämlich die gleichbleibende allgemeine Gesetzmäßigkeit der einzelnen psychischen Prozesse.

In der That muß man im Wesen des Geistes selbst immer diese Zwiefältigkeit erkennen, daß er einerseits alle Thätigkeiten auf dem Grunde einer sich gleichbleibenden Gesetzmäßigkeit vollzieht, worin seine ewige Verwandtschaft mit der Natur besteht, und andererseits zu

historisch fortschreitenden, neuen und freien Schöpfungen sich aufschwingt, wodurch er ewig von aller Natur sich unterscheidet. Der Geist bildet demnach sozusagen die höchste Spitze der Natur und damit zugleich die Erhebung über dieselbe hinaus. Sein Wirken ist in die Mitte gestellt und bildet den Übergang von einer lediglich an das allgemeine Gesetz gefesselten Realität und einer freischöpferischen Idealität.

Allein, wenn wir die Aufgabe der Psychologie näher betrachten, so erkennen wir, daß dieselbe nicht bloß das Vorhandensein dieser beiden Seiten oder Formen des geistigen Lebens, sondern auch die Vermittelung und Durchdringung beider, d. h. der Gebundenheit des Gesetzes und der Freiheit der Entwickelung nachzuweisen hat. In der That nun liegt diese Durchdringung in der spezifischen Natur der geistigen Gesetzmäßigkeit selbst. Denn obgleich diese mit der in allen realem Naturwesen waltenden darin gleich ist, daß das Gesetz selber gleichbleibend und unveränderlich ist: so unterscheiden sich doch die Elemente und Prozesse, welche dem psychischen Gesetz unterworfen sind, eben dadurch von allen natürlichen Elementen und Prozessen, daß in ihnen der Keim zu einem Fortschritt gelegt ist. Wenn eine Mehrheit von Vorstellungen oder Gefühlen in eine Bewegung geraten, so wird diese auf eine gesetzmäßige Weise verlaufen. Allein der Erfolg dieses gesetzmäßigen Verlaufes wird es sein, daß durch eine kombinatorische Verschmelzung neue psychische Elemente entstehen, deren Wert und Bedeutung, zumal in fortgesetzter Verbindung, unendlich größer ist, als die der ursprünglichen Masse. Die Prozesse der Naturwesen sind nicht bloß darin gleichbleibend, daß unter gleichen Bedingungen immer auch gleiche Erfolge stattfinden, sondern auch, daß wenigstens seit Menschengedenken auch die Bedingungen die gleichen waren; sodaß die Produktivität der Natur einen fast wandellosen Kreislauf darstellt. Das Gleichbleibende der psychischen Gesetze aber zeichnet sich eben dadurch aus, daß zwar ebenfalls unter gleichen Bedingungen stets gleiche Erfolge hervorgehen, daß es aber in der Natur der psychischen Bedingungen liegt, Erfolge zu haben, welche einen Fortschritt einschließen, der selbst wieder eine neue Bedingung zu einem neuen Schritte wird. Die gesetzmäßig gleichbleibende Thätigkeit des Geistes also ist Entwickelung, und der Fortschritt gehört so sehr zur Natur des Geistes, daß eben deshalb der Geist nicht zur Natur gehört.

Nicht bloß in theoretischer, sondern auch in praktischer Beziehung ist, was Franklin in seiner Definition des Menschen hervorgehoben hat, von der wesentlichsten Bedeutung. „Der Mensch ist ein Werkzeug

machendes (tool-making) Tier." Eine Reihe von erfindenden Vorstellungen gewinnt im Werkzeug ihre Verwirklichung und wird zu einer Kraft, welche von den durch die Natur selbst gegebenen Kräften verschieden ist; sie bewirkt den Fortschritt und die Erhebung über die Natur hinaus, während alle Tiere auf die Art und das Maß der von Natur gegebenen Kräfte beschränkt bleiben. Und das Werkzeug und sein Produkt wirkt wieder auf den Geist und seine That zurück: zur Erfindung anreizend und befähigend.

Tiefer liegend aber und nicht minder wichtig ist die Betrachtung, daß innerhalb des menschlichen Geistes, rein in dem Wesen seiner Thätigkeit es gegeben ist, fast mit jeder geistigen Arbeit zugleich ein geistiges Werkzeug zu schaffen, was hier nur im allgemeinen angedeutet werden mag.

Die vorhandenen Vorstellungen werden zu apperzipierenden Massen, welche so Inhalt wie Form des künftigen geistigen Stoffes gestalten helfen. In ihnen liegt wiederum die Möglichkeit, Regeln, Normen und Gesetze zu bilden, welche die Auffassung der Welt und die Einwirkung auf sie zu ordnen und zu leiten vermögen. Daraus bilden sich endlich herrschende Ideeen, welche allem einzelnen geistigen Thun Zweck, Rhythmus und Adel verleihen. — So schließt die Bewegung der Vorstellungen ein organisches System ein zur Erzeugung von geistigen Werkzeugen, welche einander helfen, heben und fortbilden.

Ist es nun klar, daß wir es bei der Zweiteilung der Wissenschaften bewenden lassen können, und die Psychologie zu denen des Geistes gezogen werden muß: so kann uns eine andere Betrachtung noch näheren Aufschluß über deren Stellung zur Geschichte geben.

Die Naturforschung hat eine doppelte Reihe von Disziplinen entwickelt, nämlich erstlich die beschreibende Naturgeschichte, wozu Mineralogie, Botanik und Zoologie, aber auch Astronomie und Geologie gehören. Neben diesen aber, parallel laufend und sie begründend, stehen die rationalen Disziplinen der Naturlehre, nämlich die Physik und Chemie, die Pflanzen- und Tier-Physiologie, und endlich die Mathematik. Während die erste Reihe ein natürliches Leben und Sein, die vorhandenen Dinge, das Reich der Wirklichkeit nach den in ihm hervortretenden Formen beschreibt: entwickelt die andere Reihe die allgemeinen Gesetze, nach welchen diese Formen der Wirklichkeit entstehen und vergehen, sucht die abstrakten Urelemente und Elementar-Kräfte der Natur auf; jene beobachtet: diese experimentiert. — Die Betrachtung des Geistes muß notwendig eine analoge doppelte Wissenschaft erzeugen. Nun entspricht aber die Geschichte der Menschheit

nur der beschreibenden Naturgeschichte; sie ist Darstellung der gewordenen Wirklichkeit im Reiche des Geistes. Wird sie nun nicht auch eine der synthetischen Naturlehre parallel laufende Disziplin fordern? Wird sie nicht einer Darstellung der in der Geschichte waltenden Gesetze bedürfen, um synthetisch begründet und begriffen werden zu können? — Wo ist denn aber die Physiologie des geschichtlichen Lebens der Menschheit? Wir antworten: in der Völkerpsychologie. Wie die Biographie der einzelnen Persönlichkeit auf den Gesetzen der individuellen Psychologie beruht: so hat die Geschichte, d. h. die Biographie der Menschheit, in der Völkerpsychologie ihre rationale Begründung zu erhalten. Die Psychologie in ihren beiden Zweigen hat also für Biographie und Geschichte zu leisten, was die Physiologie für die Zoologie.

Man glaube nicht, daß diese Aufgabe von der Philosophie der Geschichte schon gelöst, oder daß ihre Lösung von derselben zu erwarten sei. Daß sie ihr oft vorgeschwebt habe, ist allerdings anzuerkennen; allein sie hat, statt Entdeckung der Gesetze der Völkerentwickelung, meist nur eine übersichtliche und räsonnierende Darstellung des geistigen Inhaltes, der Quintessenz der Geschichte gegeben; wobei denn auch gewöhnlich von einem bestimmten Begriffe ausgegangen wurde, welcher als die Idee und das Ziel der Menschheit von vornherein festgestellt war, das zu erreichen der Gang der Geschichte sei. So kam es ihr denn auch mehr darauf an, den Geist der einzelnen Völker summarisch zu schildern, um dann besonders die relativen Fortschritte von einem zum andern ins Auge zu fassen, und so ein konzentriertes Bild der gesamten Menschheit zu gewinnen. Davon, daß auch die Zukunft schon mit in den Kreis hineinprophezeit wurde, wollen wir hier nicht reden. So viel ist gewiß, daß nicht die Gesetze der Entwickelung, sondern vielmehr eine Schilderung derselben allemal die Hauptsache war. Nur einzelne Bemerkungen zielten darauf hin, vielfach wiederholte historische Thatsachen als gesetzmäßig zu bezeichnen. — Das beste hat auf diesem Gebiete unstreitig Hegel geleistet; allein ihm erschien es hier, wie in der Psychologie überhaupt, überflüssig, eine Gesetzmäßigkeit in der Entfaltung der bloßen Erscheinung aufzusuchen; ihm genügte vielmehr die Entwickelung der Idee nach ihrer immanenten Reihenfolge, d. i. die Erkenntnis, daß und worin sich auch hier der dialektische Prozeß im Großen und Ganzen manifestiere. Hegel sieht auch die einzelnen psychologischen Thatsachen — die Sammlung und Bewegung, das Gehen und Kommen, die Anziehung und Trennung der Vorstellungen in der Seele — gleichsam als die bloße Technik des Denkens an, welche in der Psychologie ebensowenig zu beachten sei, als die tech-

nischen Regeln der Künste in der Ästhetik; wenn wir in der Seelenthätigkeit nur die nach der dialektischen Stufenfolge aufsteigende That der Ideeen nachweisen können, so sei die Arbeit gethan, zu welchem Behufe es hinreicht, alle jene Erscheinungen summarisch zu betrachten und zu klassifizieren, nach einem Gesetze aber gar nicht zu fragen. Gegen diese bloße dialektische Schematisierung der subjektiven Thätigkeiten den Wert und die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erforschung der psychischen Kausalität weitläufig zu verteidigen, ist hier der Ort nicht. Nur zweierlei sei angemerkt: erstens, daß die Gesetzmäßigkeit der psychischen Erscheinungen bei weitem nicht so äußerlich, deshalb auch deren wissenschaftlich-theoretische Erkenntnis nicht so gleichgültig sein kann, da auch bei Hegels Voraussetzung, daß die Idee allein die treibende Kraft ist, welche die Erscheinungen hervorbringt, gewiß zugestanden werden muß, daß die Idee nicht nach Zufall oder Willkür, sondern nach bestimmten, bis in die einzelnsten Thatsachen hin angewendeten Gesetzen dieselben erzeugt; Gesetze, die zu erkennen uns ebenso wichtig sein muß, als die Erkenntnis der Gesetze der Natur auch für den Theologen, welcher Gott für das einzige Agens in der letzteren hält. Nicht bloß daß, sondern auch wie Gott oder die Idee in der Natur oder Geschichte wirksam ist, soll die Wissenschaft zeigen. Zweitens ist auf die praktische Seite der Psychologie, nämlich als Fundament der Pädagogik — im weitesten Sinne, hinzuweisen; welches sie nur dann werden kann, wenn sie die Gesetzmäßigkeit aller einzelnen psychischen Erscheinungen und Thatsachen erkennt. — Von der praktischen Seite der Völkerpsychologie ist teils schon einiges gesagt, teils wird noch weiter unten einiges bemerkt werden.

Wir hoffen doch, es werde niemand unserer Behauptung, daß die Geschichte aus allgemeinen psychologischen Gesetzen zu begreifen sei, den Vorwurf machen, der die Versuche einer früheren Zeit, die großen Ereignisse der Geschichte aus kleinen und kleinlichen Beweggründen der handelnden Personen zu erklären, mit allem Rechte trifft. Es handelt sich in der Völkerpsychologie noch weniger als in der individuellen um jene eingebildete Menschenkennerei, sondern nur, wie gesagt, um die Gesetze, denen der Geist unterworfen ist, da er ebensowenig, wie die Natur, jemals ohne Gesetz oder gar gegen das Gesetz wirkt, Man fürchte also nicht, daß eine psychologisch begriffene Geschichte etwas von ihrer Würde und Erhabenheit verlieren könne; ebensowenig wie unsere Anschauung der Natur dadurch sich verkleinert, daß sie durch die Physik als gesetzmäßig begriffen wird.

Einen anderen Einwand werden wir mehr zu fürchten haben.

Man wird sagen, und mit Recht, die scheinbar dem schwankenden Zufall anheimgegebene Natur kann in unserer Schätzung nur gewinnen, wenn wir sie feste Gesetze befolgen sehen; der Geist aber, das ist ein Axiom unseres Vernunftglaubens, ist Freiheit; sein Leben, die Geschichte, ist das Erzeugnis der Freiheit. Kaum erträgt mans, daß diese Freiheit durch die Pläne der göttlichen Vorsehung beschränkt werde: um wie viel weniger, daß sie durch eine unwandelbare, unverletzliche und unentrinnbare Kausalität gebunden, und d. h. vernichtet werde. Denn wird dadurch nicht der Geist entgeistet und um nichts weniger geleugnet als vom Materialismus?

Diesem Einwurfe könnten wir uns zunächst ganz im allgemeinen dadurch entziehen, daß wir darauf hinweisen, wie er die individuelle Psychologie in noch höherem Grade treffen würde, weil das Bedürfnis nach der Annahme einer persönlichen Freiheit noch entschiedener ist. Nichtsdestoweniger haben auch die Lehrer der absolutesten Willensfreiheit eine individuelle Psychologie vorzutragen, Stoff und Ursache gefunden.

Sodann aber läßt sich dieser Einwand schon durch einen flüchtigen Hinblick auf das Wesen der Freiheit beseitigen. Neben dem Willen auch wenn er unbedingt frei gesetzt wird, erscheint in dem psychischen Prozesse eine Reihe von ihm verschiedener Elemente. Nicht nur in der Sphäre der Erkenntnis und des Gefühls, sondern auch in der des Handelns bestehen die Erscheinungen des geistigen Lebens weder in dem bloßen Willen, noch durch ihn. Betrachtet man nun auch den Willen als die alleinige bewegende Kraft für diese verschiedenen Elemente, so kann doch diese Bewegung keine durch den Willen allein bedingte sein. Vielmehr folgen dieselben gewissen psychologischen Gesetzen, innerhalb deren allein der Wille mit ihnen operieren kann. Denken wir uns den Willen gleichsam wie einen Feldherrn, welcher eine Truppenmasse nach seinem Befehl in Bewegung setzt, so ist offenbar, daß, wie frei dieser Befehl auch sei, er an die einfachen Gesetze der Truppenbewegung, die sich aus der Natur derselben ergeben, gebunden ist. Die räumlichen Bedingungen der Ausdehnung einer Masse, der Fortbewegung ihres Kriegsbedarfs, schließen Gesetze ein, welche kein Befehl verändert, und denen kein Führer ungestraft sich entziehen kann. So wie nun der Befehl des Feldherrn nur darauf gerichtet und darauf gegründet sein kann, die, eigenen Gesetzen unterworfenen Kräfte gemäß denselben in Bewegung zu setzen: so auch kann der freie Wille die Vollziehung der verschiedenen Prozesse im menschlichen Geiste nur insofern und dadurch lenken, daß er die psychischen Elemente innerhalb

der ihnen selbst einwohnenden Gesetze in Bewegung bringt. — Die Erforschung nun dieser Gesetze, welche der freie Wille in Dienst zu nehmen befähigt ist, bildet eben eine Aufgabe der Psychologie. Hieran aber knüpft sich die weitere Aufgabe, sowohl die Frage nach der Freiheit des Willens überhaupt zu entscheiden, als auch das Maß seiner Einwirkung, da er nur eine Kraft unter den Kräften ist, zu bestimmen.

An die Bestrebungen der Philosophie der Geschichte knüpfen sich die der geistvollen Historiker, namentlich der Kulturhistoriker, der Philologen und Sprachforscher, wie Humboldt, Grimm, Bökh, Wachsmuth, Gagern und ihre Genossen und Schüler, bei denen wir eigentliche Materialien finden, welche unmittelbar den Stoff der psychologischen Bearbeitung abgeben. Die Werke dieser Männer können uns freilich nur die konkreten Erscheinungen des inneren und äußeren Lebens der Völker, einzelner oder mehrerer zugleich, also die Thatsachen, in denen die Volksgeister sich manifestieren, und die historische Entfaltung darbieten. Der Völkerpsychologie fällt nun die Aufgabe zu, aus diesen konkreten Erscheinungen heraus auf wissenschaftliche Weise und in wissenschaftlicher Form die Gesetze zu finden, nach denen sie sich erzeugt haben. Es verhalten sich jene Arbeiten zur Völkerpsychologie wie Biographieen und Novellen zur Psychologie: die besseren liefern reichen Stoff und häufige Winke, welche der Psychologe wohl benutzen und kaum entbehren kann; aber sie überheben ihn seiner Arbeit nicht.

Aus dem eben Gesagten geht hervor, was dennoch ausdrücklich wiederholt werden muß: daß die Völkerpsychologie nur von den Thatsachen des Völkerlebens ausgehen kann, daß sie aus der Beobachtung, Ordnung und Vergleichung der Erscheinungen allein hoffen kann, die Gesetze des Volksgeistes zu finden. Daß eine Konstruktion der verschiedenen Volksgeister und der aufsteigenden Kräfte nach irgend welchen fertigen Kategorieen keinerlei Art wissenschaftlich begründeter Resultate abgeben kann, wird man heutzutage gern zugestehen. Die Konstruktion kann sich — geistvoll behandelt — ganz dem Gesetze der Wirklichkeit fügen, finden wird sie es nimmermehr! Von den Thatsachen also muß ausgegangen werden, ja um bloß die Aufgabe der Völkerpsychologie vollständig richtig zu bestimmen, wird eine reiche und wiederholte Sammlung derselben nötig sein.

Die Quelle der Thatsachen strömt auch hier nicht sparsamer als bei den Individuen, obwohl sie, umfassender an Form und Inhalt, bei weitem schwieriger zu finden und zu fassen ist. Die Kulturge-

schichte aller Nationen, soweit sie uns irgend bekannt, mit all ihren einzelnen Zweigen liefert uns eine so reiche Ausbeute des mannigfaltigsten Materials, daß sich uns ein unabsehbares Feld der Beobachtung und Kombination eröffnet; und eine Zusammenstellung und Vergleichung der verschiedenen Richtungen in dem Leben eines und desselben Volkes, dann wiederum der verschiedenen Völker, ist offenbar auch für die volle und klare Erkenntnis eines einzigen erforderlich. Nur auf einem Punkte scheint uns die Beobachtung beschränkt, nämlich die der Kindheit, welche für die individuelle Psychologie gewiß von hoher Bedeutung und Fruchtbarkeit ist. Indes reicht, wenngleich nicht die direkte, so doch die indirekte Kenntnis der Menschheit bis zu den frühesten Zeiten der Bildung hinauf: nämlich durch die etymologischen Studien, besonders eines Grimm („Geschichte der deutschen Sprache") werden uns durch die Sprache auch die Vorstellungen und Sitten u. s. w. selbst der ersten Jugend der gebildeten Nationen auf überraschende Weise vor die Augen gestellt. In dieser Richtung dürfen wir von künftigen weiteren Forschungen noch vieles hoffen und die täglich sich erweiternde genauere Kenntnis der roheren und ungebildeteren Stämme wird uns in anderer Weise das Bild der Kindheit eines Volkes zeigen. Von der anfänglichen Staaten- und Gesellschaftsbildung liefert uns das jüngere Amerika höchst mannigfache und interessante, und, wenn auch durch das Wesen der Einwanderung eigentümlich geartete, dennoch allgemein belehrende Thatsachen. Für die empirische Psychologie könnte man also die Lücke mit der Zeit ausfüllen. Der metaphysische Streit aber: ob die Geschichte des Menschengeschlechtes mit einem allmählichen Fortschritt beginnt oder aber mit einem Rückschritt, einem Abfall von einem besseren Sein — bleibt uns fern; denn jedenfalls muß die Wissenschaft, um sich nicht selbst aufzuheben, von jener metaphysischen Voraussetzung, daß Elemente einer untergegangenen antediluvianischen Kulturwelt auf die Entwickelung der gegenwärtigen gewirkt hätten, absehen, und es versuchen, aus den geschichtlich feststehenden Thatsachen und der geistigen Natur des Menschen, wie sie heute sich noch offenbart, die Entwickelung des Menschengeschlechtes genügend zu begreifen.

Sind wir durch vorstehende Betrachtungen in den Kreis völkerpsychologischer Thatsachen eingetreten, so wollen wir uns nun hier ein wenig umsehen und versuchen, ob wir nicht einen gewissen Plan, nach dem sich das Einzelne gruppiert, erkennen mögen.

Wir sehen aber sogleich, wie sich das Ganze in zwei Teile zerlegt. Es soll geredet werden vom Volksgeiste und von den Volksgeistern, und zwar beides zugleich mit bezug auf Geschichte. Denn von der Psychologie ausgehend, kamen wir vom Einzelgeiste zum Volksgeiste; von der Ethnologie aus gelangten wir vom Menschen als einem natürlichen, sich in Varietäten spaltenden Geschlecht zu den Völkern als den Modifikationen des menschlichen Geistes; und durch beide Betrachtungen verlangte die Geschichte Einsicht in ihren gesetzlichen Gang.

So verhalten sich nun zwar beide Teile der Völkerpsychologie zur Geschichte als synthetische Grundlage derselben; davon aber abgesehen, steht der erste Teil zum zweiten selbst wieder in gleichem Verhältnisse, was näher zu betrachten ist.

Die synthetischen, rationalen Disziplinen haben zum Gegenstand die Urelemente (die Chemie), aus denen, und die allgemeinen Gesetze (Physik und Physiologie), nach denen das einzelne Dasein entsteht, sich erhält und vergeht; die beschreibenden Disziplinen betrachten allein dieses wirkliche Dasein nach den Formen, die es durch die Kombination jener Elemente und Gesetze in jedem Falle erhalten hat. Die ersteren sind abstrakt; denn jene Elemente und Gesetze zeigen sich seltener oder niemals in selbständiger Vereinzelung, und haben meist nur eine künstliche Existenz durch das Experiment, die Ausscheidung des Forschers. Die einfachen Körper der Chemie existieren meist nur in den zusammengesetzten Körpern; und die Fälle der Physik kommen in der Wirklichkeit fast nie so rein vor, wie die Wissenschaft sie darstellt; sondern es greifen dort immer mehrere physikalische Gesetze ineinander. — Die andere Klasse ist konkret; ihr Gegenstand ist die gegebene Wirklichkeit, die lebenden Tierarten, Pflanzenarten, die Erde als Ganzes und mit ihren vielen mineralischen Bildungen. — So gehört nun die Psychologie zur ersten Klasse, im Gegensatze zu Biographie und Geschichte; relativ aber genommen, steht erstlich, wie schon bemerkt, die individuelle Psychologie zur Völkerpsychologie in demselben Gegensatze, und abermals nun auch der erste Teil der Völkerpsychologie zum zweiten derselben.

Denn der erste Teil soll zeigen, was überhaupt der Volksgeist ist, unter welchen ganz allgemeinen Bedingungen und Gesetzen er lebt und wirkt; welches überall seine konstitutiven Elemente sind, wie diese sich bilden, in welche Verhältnisse sie zu einander treten, und was jedes für das Ganze wirkt; so daß hieraus die Entstehung und Entwickelung des Volksgeistes klar werde. Dieser Teil also ist abstrakt

und allgemein, natürlich nicht ohne Rücksicht auf die einzelnen Völker und ihre Geschichte, aber, mit Beseitigung des Eigentümlichen, nur das Allgemeine heraushebend. Es ist hier die Rede von der Menschheit als Volk; von Sprache, Religion u. s. w., wie diese als Äußerungen des zum Volksgeiste bestimmten Menschengeistes sich offenbaren. — Der andere Teil dagegen ist konkret; er behandelt die wirklich existierenden Volksgeister und ihre besonderen Entwickelungsformen. Jener stellt die Gesetze auf, die für alle Völker gelten: dieser beschreibt, charakterisiert die einzelnen Völker als die besonderen zur Wirklichkeit gelangten Formen jener Gesetze. Bei einem tieferen monographischen Eingehen auf den Gegenstand können auch andere als gerade die Volkseinheiten dieser zwiefachen Betrachtung unterworfen werden; es kann von den psychischen Gesetzen des Staatslebens, der Religionsgenossenschaft und dergl. überhaupt und dann wiederum von bestimmten Staaten und Kirchen gehandelt werden, in denen jene Gesetze zu einer individualisierten Verwirklichung gelangt sind.

Demnach könnten wir den ersten Teil völkergeschichtliche (ethnologische und politische) Psychologie nennen, den zweiten aber psychische Ethnologie, während für das Ganze der Name Völkerpsychologie gelten mag. Wie die individuelle Psychologie aus den einfachsten Seelen-Ereignissen und den Gesetzen, nach welchen sie sich miteinander verbinden und im Bewußtsein auf- und niedertauchen, das verwickelte Getriebe des ausgebildeten Bewußtseins sich entwickeln lassen soll: so hat die völkergeschichtliche Psychologie aus den einfachsten Erzeugnissen der menschlichen Geselligkeit den umfassenden Organismus des Volksgeistes zu erklären. Es ist also zu zeigen, wie sich die einfachern, elementaren Kräfte des menschlichen Bewußtseins kombinieren zu komplizierten Gesamtkräften und Gebilden des Volksgeistes; so daß wir allmählich alle wesentlichen Formen und Erzeugnisse des Zusammenlebens der Menschheit, wie Familie, Staat, Stände, Religion, Litteratur u. s. w. nach und nebeneinander entstehen, sich gegenseitig fördern und auch hemmen sehen.

Die Frauen und die Jugend*).

Die Frauen, deren Wirksamkeit den engeren Kreisen menschlicher Gemeinschaft gewidmet und von der unmittelbaren Arbeit für die Gesamtheit ausgeschlossen ist, fehlen wenigstens in den Zeiten

*) Aus Lazarus' Vortrag: „Über das Verhältnis des Einzelnen zur Gesamtheit" (1861).

allgemeiner Not und Freude nicht in dem Chor der allgemeinen Erhebung, in welchem die Geister der Männer zusammentönen; sie harmonisieren gleichsam die Grundtöne männlichen Strebens. Die sittliche, begleitende, oft auch lenkende und spornende Teilnahme des Frauengemüts ist in großen Zeiten oft das Spiegelbild derjenigen Begeisterung, aus welcher des Mannes Thatkraft entspringt. Und auch das Spiegelbild besteht aus Lichtstrahlen. Daher kann man in vielen Epochen der Geschichte aus dem Verhalten der Frauen auf den Charakter der Männer schließen.

Von der mittelbaren Wirkung der Frauen auf Überlieferung, Erhaltung und Hebung des Gesamtgeistes und von dem verschiedenen Maß, das verschiedene Völker und Zeiten ihnen zugemessen, wollen wir nicht reden; so wenig wie auf die Geschichte derjenigen unter ihnen eingehen, welche auf abnorme Weise genial und mächtig in die Geschichte der Nationen eingegriffen haben. Daß wenigstens bei den heutigen Völkern Europas und einigen Asiens das zarte Geschlecht Schönheit und Anmut und alle sanften Vorzüge des Gemütslebens zu gründen hat, ist bekannt. Und wenn allerdings der weibliche Teil des Menschengeschlechts durchschnittlich mehr zu einer Isolierung als Verbindung ihrer Männer beizutragen geneigt ist, so machen sie es als Mütter reichlich wieder gut, durch die Pflege alles Guten und Großen, das dem Nationalgeist eignet, in dem Herzen ihrer aufblühenden Söhne. Die Geschichte erzählt uns nicht oft von Helden an Geist und Thatkraft, welche zugleich großsinnige Weiber gehabt hätten, aber fast alle bedeutenden Männer hatten bedeutende Mütter.

Auch das Verhältnis der jüngeren, an der eingreifenden Arbeit noch unbeteiligten Lebensalter zu den reiferen ist nicht außer Acht zu lassen. Man wird die Jugend billig mit der Blüte, auch am Lebensbaume des Volksgeistes vergleichen; der Gehalt und die Gestalt des Volksgeistes wird wohl nicht vollständig erkannt, wenn man nicht zugleich auf das Bild und das Ideal achtet, welches die vorzugsweise ideal gesinnte Jugend von demselben macht. Die Blüte ist schöner als die Früchte, und von ihr erwartet die kommende Zeit ihre Früchte. Aber viel, viel mehr Blüten muß es geben, als Früchte erscheinen; durch den Nachtfrost des Egoismus, der Sonderinteressen, durch den Mehltau der Sinnlichkeit und Kleingeisterei in allen Arten fallen viele Blüten der Idealität, ohne zu einer Frucht zu reifen, dahin.

Die Benekesche Schule

und

der Ideal-Realismus.

Karl Fortlage.

Sein Leben und seine Schriften.

Seit mehr als hundert Jahren nimmt unter den deutschen Hochschulen die kleine Universität Jena einen hervorragenden Platz ein. Freilich konnte sie niemals mit den Tausenden von Studenten, wie neuerdings Berlin, Wien und Leipzig, prunken; auch ihre wissenschaftlichen Institute und Hilfsmittel entsprechen nur den bescheidenen Verhältnissen und dem knappen Etat, den die Landtage der thüringer Herzogtümer für sie jährlich bestimmen. Dafür ist aber ihre wissenschaftliche Bedeutung um so größer. Man kann die Entwickelungsgeschichte des deutschen Geistes während der letzten hundert Jahre nicht überblicken, ohne von der intensiven Wirksamkeit der von hier aus gehenden kräftigen Impulse für Wissenschaft, Religion und Philosophie überrascht zu sein.

Jena war einst nicht der Geburtsort, wohl aber die Pflegestätte der Kantischen Philosophie. Männer wie Karl Leonhard Reinhold, Christian Schütz, der Begründer der so später einflußreichsten kritisch-wissenschaftlichen und litterarischen Zeitschrift, der „Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung", Hufeland, der berühmte Mediziner, und andere waren hier die ersten Pioniere des Kantischen Idealismus, der nicht von seiner ursprünglichen nordischen Wiege, sondern von dieser seiner zweiten Heimat aus seinen Eroberungszug über ganz Deutschland antrat.

Insbesondere war es Reinhold, der mit dem ihm eigenen Enthusiasmus die neue Lehre erfaßte. Dem ehemaligen Jesuitenzögling und Barnabitermönch ging durch sie das Licht einer neuen religiösen Verkündigung auf. Wonach seine ascetische Jugend gelechzt, fand er hier: „das festgegründete Gesetzbuch einer Vernunftreligion, auf dessen Grundlage sich die Vernunft aller Fesseln eines Buchstabenzwanges im Glauben entschlagen durfte, ohne die Gefahr des Unglaubens befürchten zu müssen." Hier in Jena trug Friedrich Schiller die „Weltgeschichte" vor, wie sie sich im Geiste des Dichters und ästhetisch geläuterten Kantianers als der große Prozeß spiegelte, der das Menschen-

geschlecht durch die Nacht der Barbarei zur lichten Höhe sittlicher Kultur, zum Adel echt menschlichen Empfindens emporführt.

Bald darauf treten hier Männer auf, welche andere Bahnen einschlagen. In Jena veröffentlicht Fichte seine „Wissenschaftslehre", welche den granitenen Bau Kants kühn in eine unermeßliche Höhe weiterführt und den stolzen Sittenbegriff des Königsbergers zum schöpferischen Weltprinzip erhebt. Nun nimmt die Spekulation einen immer höheren, immer verwegeneren Flug. Zwei junge geniale Württemberger treten in die Arena ein, und sofort verändert sich die gesamte Szenerie: Schelling wagt seine ersten Anläufe in der Naturphilosophie, und Hegel zeichnet in seiner „Phänomenologie des Geistes" den ersten Grundriß zu dem gewaltigen dialektischen Begriffsbau, in dessen Zauberräumen der Geist des Jahrhunderts lange gebannt lag. Und als die beiden Schwaben Jena verlassen, treten hier andere an ihre Stelle, um die Flamme der freien philosophischen Forschung zu schüren. Fries und Oken bezeichnen die Ausläufer des Kantischen Kritizismus, wie die gesättigte wissenschaftliche Fortbildung der Naturphilosophie, die in ihrem Begründer ein noch zu phantasievolles und träumerisches Gepräge hatte: beide aber sind auch echte Repräsentanten jenes nicht seltenen akademischen Gelehrtentums, dem hinter seinen Bücherregalen der große menschlich-politische Zug, edler Freisinn und echter Mannesmut, nicht abhanden gekommen sind.

Den herrlichen Ruhm, Pflegerin und Vorkämpferin wahrhaft freien Geistes zu sein, hat Jena bis auf unsere Tage sich bewahrt. Wie verschieden auch die Wege zweier Naturforscher wie Schleiden und Haeckel sein mögen, weder der berühmte Entdecker der Pflanzenzelle und geistvolle Naturschilderer, noch der mutige Vertreter des Darwinismus, der unerschrocken bei allen Anfeindungen die äußersten Konsequenzen seiner Lehre zieht, haben trotz glänzender Anerbietungen diese Stätte ihrer bahnbrechenden Wirksamkeit mit irgendwelcher anderen Universität vertauschen wollen. Und wenn wir den Blick wiederum dem Ausgangspunkt des jenenser Ruhmes zuwenden, so wird die Geschichte es als kein geringes Verdienst zu verkünden haben, daß diese Universität es vorzugsweise gewesen ist, welche der freien theologischen Forschung stets und bis heute ein schützendes Asyl gewährt hat. Hier kann, während überall eine unfehlbare und unduldsame Buchstabenorthodoxie jede freie Forschung unterdrückt, der Geist Schleiermachers in Männern wie Karl Hase, Adelbert Lipsius und anderen in Wort und Schrift sich entfalten.

Etwas von dem Wesen Schleiermachers, von seiner tiefen Inner-

lichkeit, und dem schwungvollen, feurigen Enthusiasmus desselben besaß auch Karl Fortlage, der 36 Jahre als Lehrer der Philosophie in Jena gewirkt hat.

Der am 8. Nov. 1881 zu Jena erfolgte Tod Fortlages hat im Stande der heutigen philosophischen Forschung kaum eine merkliche Veränderung hervorgebracht. Hatte er doch durch seine zwischen ganz entgegengesetzten Standpunkten vermittelnde, halb spekulative, halb empirische Richtung, durch welche er nach keiner Seite hin so recht zu befriedigen vermochte, sich schon bei Lebzeiten so isoliert, ja sein Eingreifen in die philosophische Bewegung der Gegenwart war so wenig nachhaltig, daß er eigentlich schon vor seinem Tode der Geschichte angehörte. Seine ganze geistige Physiognomie erinnert wirklich an jene Zeit der philosophischen Sturm- und Drangperiode Jenas, die er in seinen historischen Schriften so enthusiastisch preist. Wie ein Fremdling wandelt er unter uns; in ihm leben die Ideale der Fichte-Schillerschen Zeit; in begeisternder Rede verkündete er sie, und dennoch ist sein Augenmerk in seinem Spezialfach, der Psychologie, den Forschungen der Gegenwart zugewendet. Mit Eifer vertieft er sich in die Spezialarbeiten der Nervenphysik, um von hier aus, wie er hofft, eine Bereicherung seiner Wissenschaft zu erlangen. Der Schule Beneke's angehörend, ist er in der Psychologie wesentlich auf die Selbstbeobachtung seelischer Zustände angewiesen, worin er es bis zu einer hohen Virtuosität bringt. Aber er übt diese wichtige Kunst nicht mit der Schärfe strenger Analyse und der nüchternen Unerbittlichkeit des experimentierenden Naturforschers. . . Vielmehr charakterisiert seine inneren Beobachtungen eine gewisse Sinnigkeit und Feinheit. Eine Art weiblicher Anempfindung, ja ein gewisser Zartsinn bekundet sich in diesen seinen psychologischen Untersuchungen. Hierbei steht ihm immer eine Fülle interessanter Beispiele zur Verfügung, durch welche er eine psychische Erscheinung zu illustrieren weiß. Mit Vorliebe wählt er sie aus der Geschichte, der Litteratur und den Reisewerken.

Aber nicht immer bleibt Fortlage bei der psychologischen Zergliederung stehen. Gern schweift er von hier aus in die Gebiete der Ästhetik und der Religionsphilosophie, zuweilen erhebt er sich gar in jene mystischen Höhen, wo er das schönheitgestaltende Walten des platonischen Eros wahrnimmt, oder er verliert sich in die dämmernden Tiefen Novalisscher Romantik, die ihm selten enthüllte Geheimnisse aufschließen und in einen „niemals ganz zu enträtselnden Abgrund" blicken lassen. In solchen Fällen tritt die eigentümlich mystisch-

religiöse Seite in Fortlages Wesen zu Tage. Der beobachtende Psychologe wird zum schwärmerischen Theosophen; alles philosophische Erkennen läuft dann bei ihm in letzter Instanz auf ein mystisches „Schauen", ja wie bei allen Söhnen Swedenborgs auf ein inneres „Erlebnis" der Wahrheit hinaus. In solchen Zuständen stellt sich ihm die Wahrheit als „ein großes, göttliches Geheimnis dar, in dessen Luftkreis wir leben und dessen Hauch unsere Beseelung ist". Und was bleibt für die Philosophie hierbei übrig? Sie ist dann „die Anerkennung des Geheimnisses" und mit einer Sokratischen Wendung „die Liebe zu ihm". Demnach sei auch die ganze Geschichte der Philosophie nichts anderes als ebenso viele Versuche zur Enthüllung jenes Geheimnisses, als es Weltanschauungen und Systeme gebe. „Die Philosophie läuft ihre unendliche Siegesbahn durch die Jahrhunderte der Weltgeschichte. Viele Arten des Glaubens und des Unglaubens hat sie gesehen auftauchen und untergehen; sie selbst stirbt nicht, und ihre Natur ist, sie alle zu überdauern."

Ein Geist allseitiger Anerkennung, eine Versöhnlichkeit mit den differentesten Standpunkten, welche freilich mehr dem Historiker als dem Selbstdenker in der Philosophie zukommt, führte Fortlage zu einer Art Synkretismus verschiedenster Prinzipien, der die Einheitlichkeit seiner Weltanschauung vielfach durchbricht, Nichtsdestoweniger war er eigentlich nie das, was man einen Eklektiker nennt. Denn wie freundlich er sich einerseits auch zu dem nach-Kantischen spekulativen Systemen stellt, wie er sich ja ursprünglich in seiner Schrift „Über die Lücken des Hegelschen Systems" halb und halb dem Standpunkte Hegels nähert und wie aufrichtig auch andererseits seine Anerkennung für die neuesten positivistischen und empirischen Wege war, welche die Philosophie bei uns einschlägt, so waren es doch wesentlich wiederum zwei bestimmte Denker, an welche er sich definitiv anschloß: Johann Gottlieb Fichte und Eduard Beneke. Man braucht indes diese beiden Namen nur nebeneinander zu stellen, um sofort den Grund einzusehen, worin das Unausgeglichene, und trotz aller künstlichen Verkleisterungen Lückenhafte in Fortlages System bestand. Er war ein glühender Bewunderer der „Wissenschaftslehre", und ihm erschien Fichte als ein Mann von moralischer Schlagkraft, wie es wenige gegeben. Bei diesem wurde gleichsam alles Dasein zur Moral. Die Welt löste sich ihm auf in ein versinnlichtes Material unserer Pflicht. Dieses war ihm der letzte Grund aller Erscheinung, und der Zweck der Philosophie, diesen Grund aus den Hüllen der Erscheinung als aus ebenso vielen Nebelschleiern, womit er unseren sinnlichen Augen verhüllt ist, zu enthüllen, auszuscheiden und in den Gemütern zu befestigen.

Es ist Fortlages innigste Überzeugung, daß das Fundament aller Philosophie von Fichte gelegt worden sei. Aber die Fäden, die ihn mit dem Verfasser der „Wissenschaftslehre“ verbinden, laufen mehr in die Metaphysik und Religionsphilosophie aus, als in die Psychologie. Soweit Fichte dieser Wissenschaft seine Aufmerksamkeit zugewendet hat, betraf es mehr das metaphysische Wesen der Seele als die Erscheinungen und Gesetze ihres Lebens. Ihm war die Seele ein vorstellendes Wesen, aber als ursprüngliche, reine, sich selbst setzende Thätigkeit, aus der alle übrigen Vorstellungen abzuleiten wären. Aber es ist bekannt, wie verschwindend Fichtes Einfluß auf die Fortbildung der Psychologie war, die in den wenigen, aber tiefdringenden Ansätzen, die sie von ihm erhielt, kaum diesen Namen verdient, und welche dann in den Vertretern der Naturphilosophie eine reichere und prunkvollere Erbschaft antrat.

Nichtsdestoweniger hält Fortlage an den von Fichte für das seelische Wesen festgestellten Prinzipien fest; nur hält er es für seine eigene ergänzende Aufgabe, auf dem Wege der Erfahrung, und zwar der psychologischen Selbstbeachtung, ein System der Seelenlehre aufzubauen, welches eine empirische Bestätigung und weitere Ausführung der Fichteschen Spekulation sein soll. Hierzu soll sich aber keine andere Methode besser als diejenige eignen, welche Eduard Beneke mit so außerordentlichem Erfolg zur Anwendung gebracht hat und die im wesentlichen eine Übertragung des analytischen und induktiven Verfahrens auf die wissenschaftliche Erforschung des Seelenlebens ist.

Man kann den Namen Benekes nicht nennen, ohne von Wehmut und Schmerz über das kampfreiche Leben und das rätselhafte Ende dieses deutschen Denkers ergriffen zu sein. Gewiß, Eduard Beneke ist die tragischeste Erscheinung in der deutschen Gelehrtengeschichte der neueren Zeit. Zu Berlin 1798 geboren, zeigt er eine frühreife Entwickelung. Mit 22 Jahren habilitiert er sich auf Grund der Schrift „De veris philosophiae initiis“ an der Berliner Universität, um gegen den einflußreichen und allmächtigen Hegel einen Kampf auf Leben und Tod zu beginnen. Er begnügt sich nicht damit, darzulegen, daß das Verfahren Hegels, aus einem einzigen obersten Prinzip ohne Hilfe der Erfahrung alles ableiten zu wollen, so viel wert sei, als wenn jemand ein Haus vom Dache aus bauen wollte, sondern er zeigt auch das Trügliche der vielgerühmten dialektischen Methode auf: kurz, wir haben hier schon in nuce alle Einwände gegen die „absolute“ Philosophie, welche später nach Hegels Tode von Adolf Trendelenburg, Rudolf

Haym und anderen vorgebracht wurden. Ja unser junger Erfahrungsphilosoph geht noch weiter. Als im Jahre 1821 Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts" erschienen waren, trat Beneke mit einer in der Form zwar milden, der Sache nach aber scharf polemisierenden Oppositionsschrift auf: „Grundlage der Physik der Sitten" (1822). Hier baut er die Sittenlehre auf die Psychologie und will im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ und dem „Despotismus der Regel" das Sittliche mit Friedrich Heinrich Jacobi auf das Gefühl begründen. Als eine Art von Programm für die von ihm angekündigten Vorlesungen im Sommersemester veröffentlichte Beneke eine kleine Schrift: „Neue Grundlegung zur Metaphysik". Doch sollte er sein Vorhaben nicht ausführen. Auf Betrieb Hegels wurde ihm vom Minister von Altenstein, dem Gönner der Hegelschen Philosophie, schon für das bevorstehende Semester jede Vorlesung untersagt. Die von diesem vorgeschützten Gründe waren allerdings höchst seltsam. In der genannten „Physik der Sitten" sollte sich eine Einseitigkeit der Betrachtung zeigen, welche sehr geeignet sei, auf die Studenten sittlich nachteilig zu wirken. Hegels kleinliches Verfahren ist von der Nachwelt verurteilt worden und findet neuerdings kaum eine Analogie. Denn wenn man etwa das Verhalten der Berliner philosophischen Fakultät gegen Eugen Düring hiermit in Parallele stellen wollte, so würde man doch übersehen, daß letzterer durch seine unmotivierten persönlichen Angriffe und maßlosen Gehässigkeiten gegen einige Kollegen die gegen ihn verhängte Suspension zum teil provoziert hatte.

Giebt es auch in der Geschichte des Geistes eine Nemesis? Heute mag mancher alte Hegelsche Extraordinarius, der sich durch jüngere, einer beliebten philosophischen Moderichtung angehörende Ordinarien übergangen sieht, es als eine späte, aber doch gerechte Sühne jenes Unrechtes ansehen, daß einst die aufgehende Sonne des Meisters keine Nebensonnen dulden wollte. Die späteren Schicksale Benekes sind bekannt. Nachdem er einige Zeit in Göttingen doziert hatte, konnte er sich erst nach dem Tode Hegels in seiner Vaterstadt wieder habilitieren. Seine Vorlesungen wurden allmählich sehr beliebt. Doch litt der mittlerweile zum außerordentlichen Professor vorgerückte Philosoph an einer hochgradigen Nervosität, die seine Freunde das Schlimmste befürchten ließ. Am Abend des 1. März 1854 hatten ihn seine Zuhörer zur gewohnten Vorlesung vergeblich erwartet. Es wurden an den folgenden Tagen die umfassendsten Recherchen nach ihm angestellt: Beneke war und blieb verschwunden. Das Dunkel, das über den rätselhaften Tod des Philosophen herrscht, ist bis jetzt noch nicht ge-

lüftet und dürfte nun nach mehr als 30 Jahren wohl schwerlich je aufgeklärt werden.

Eine Reihe grundlegender Werke, die ihn zum Begründer einer jetzt immer mehr zur Anerkennung gelangenden psychologischen und pädagogischen Schule machten, hat er während seiner Göttinger und Berliner akademischen Lehrthätigkeit veröffentlicht. Er hat in gleicher Weise die Logik, die Ethik, die Rechtsphilosophie und die Pädagogik bearbeitet; aber alle diese Zweige hat er auf dem Grundstamm der von ihm auf neuen Prinzipien erbauten Psychologie aufgesetzt. Von allen jenen Schößlingen jedoch hat keiner so reiche Blüten getragen wie die Pädagogik. Neben Herbart ist Beneke der philosophische Herrscher im Bereiche der gesamten deutschen Lehrerschaft.

Benekes Neubegründung der Psychologie, welche bei ihm, wie bemerkt, Träger und Mittelpunkt seiner gesamten Philosophie ist, bezieht sich sowohl auf die Grundanschauung vom Wesen der Seele, als insbesondere auf die Methode der psychologischen Forschung. Nach ihm ist die Seele ein immaterielles Wesen, das aus gewissen Systemen von Urvermögen besteht. Diese sind gewisser Anregungen von außen vermittels Reize fähig, die von ihnen angeeignet und festgehalten werden. Indes haben jene Urvermögen gewisse Grade von Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit. Soweit Vermögen und Reize einander vollkommen durchdrungen haben, tritt das psychische Phänomen des Vorstellens ein; soweit die Reize wieder verschwunden und die Vermögen wieder frei und unerfüllt geworden sind, entsteht die Form des Begehrens, während die seelische Funktion des Empfindens nach Beneke nichts anderes sei, als das unmittelbare Bewußtwerden von den Verschiedenheiten in der Bildung der neben- oder nacheinander gegebenen bewußten Entwickelungen. („Lehrbuch der Psychologie", §§ 56—69.) Bei Benekes Lehre, aus deren fruchtbaren Keimen noch lange nicht für Wissenschaft und Leben genügende Konsequenzen gezogen sind, tritt bei tieferem Eindringen in ihren Kern die merkwürdige Erscheinung ein, daß ein scheinbar dualistisch angelegtes System doch schließlich in eine Art Monismus ausmündet. Dadurch, daß alle physiologischen Organe und Organsysteme in ihrer Entwickelung unter Umständen bewußt und so zu Elementen des psychischen Lebens erhoben werden können, wird die qualitative Verschiedenheit zwischen Leib und Seele, deren Zusammenwirken und Wechselwirkung die Hauptschwierigkeit der bisherigen Psychologie war, gewissermaßen aufgehoben.

Hier ist der Punkt, an den Fortlages psychologische Forschungen anknüpften, indem er die Fichtesche Ichthätigkeit, wonach dieses ursprünglich und schlechthin sein eigenes Sein setzt oder vielmehr, wonach das Wesen des Ich darin bestehen soll, sich als seiend zu setzen, in eigenartiger Weise, aber freilich nicht ohne Zwang mit dem Beneke-schen „Urvermögen" verschmilzt und hierdurch eine Psychologie gewinnt, die mit ihren Wurzeln in der „Wissenschaftslehre" steckt, mit ihren Ausläufern und ihrer ganzen Verästelung in das Begriffsnetz des Benekeschen Empirismus verstrickt ist.

Fortlages Hauptwerk, das „System der Psychologie" (2 Bde., Leipzig, 1855) stellt sich zur Aufgabe, „eine auf die Beobachtung im Felde des innern Sinnes fußende Erfahrungswissenschaft von der menschlichen Seele" zu geben. Die Stellung, welche er dieser Wissenschaft innerhalb des menschlichen Erkennens überhaupt anweist, ist eine sehr bevorzugte und beruht darauf, daß ihr Objekt, der Mensch, zugleich „Gipfel der Natur" und „Basis der Geschichte" ist. „Hierdurch steht er in der Mitte zwischen einem von Körpern erfüllten Raum und einer von Thaten erfüllten Zeit, zwischen einer unermeßlichen Leibwelt und einem unabsehbaren Geisterreiche." . . . „In der Seelenlehre hat alles, was ist, seine höchste Blüte, und alles, was werden soll, nimmt in ihr seinen Anfang". Dies ist charakteristisch für unsern Forscher. Bei dem Mangel einer etwa voraufgehenden Metaphysik muß er die Grundprinzipien in die Psychologie verweben; da er aber auch verschmäht hat, die praktischen Zweige der Philosophie besonders zu bearbeiten, so hat er zugleich alle Fragen, welche die Ethik, Religionsphilosophie und Ästhetik betreffen, hier mitbehandelt. Das Mißliche und Verwirrende eines solchen Verfahrens wird indes hier durch eine gewisse logische Systematik, insbesondere aber durch eine durchgängige Einheitlichkeit in der Methode beseitigt. Dieser Weg besteht in Selbstbeobachtung und Induktion.

Nach zwei, oder vielmehr drei Seiten hin macht Fortlage Front, nicht nur um seine wissenschaftliche Aufgabe zu begrenzen, sondern um sie auch von den Voraussetzungen zu reinigen, welche die bisherige Bearbeitung für notwendig erachtet hat. Er tadelt die dialektische Psychologie der Hegelianer (Schaller, Rosenkranz, Erdmann, Michelet, Gustav Biedermann), daß sie unbequem und unfruchtbar sei, indem sie die Aufmerksamkeit durch ein stetes Überspringen aus Spekulation in Beobachtung in einer unbehaglichen und für alles konsequente Begreifen ungünstigen Unruhe erhalte, daß sie ihre Themata nicht nach dem Maß ihrer Einfachheit und ihres natürlichen Zusammenhanges

ordne, sondern dieselben, je nachdem sie von der Dialektik des spekulativen Begriffes gelegentlich zitiert werden, in bunteſter Reihenfolge wie durch Zauberſchlag erſcheinen laſſe, manchmal das Kompliziertеſte dem Einfachen, z. B. die Modifikation des Bewußtſeins im Wahnſinn dem Bewußtſein ſelbſt voranſchicke. Den Hauptfehler bei den genannten Pſychologen ſieht er darin, daß ſie den Anfang der Unterſuchungen mit Erörterungen, z. B. über das Weſen der Seele und ihr Verhältnis zur Natur, belaſtet, welche als außerhalb des pſychologiſchen Feldes bewieſen angenommen werden. Den Hauptangriff glaubt Fortlage gegen die Hegelſche Auffaſſung des „Geiſtes“ dadurch zu vollführen, daß er nachweiſt, wie aus dem abſtrakten Begriff des „Denkens“ heraus nie und nimmer ſolche „Urmöglichkeiten“ oder „Urvermögen“, wie wir ſie in der Seele durch Beobachtung antreffen, herzuleiten ſind. Überdies vermag er ſich mit der herben, unnaiven Erklärung des Pſychiſchen, wie es in dieſer Schule gebräuchlich, nicht zu befreunden. Keine Thatſache der innern Sinnlichkeit werde unbefangen genoſſen ohne durch die „Negativität des übergreifenden Denkens“ verſalzen und verdorben zu werden. Die Dialektik zehre auch hier alle Unmittelbarkeit und Friſche des pſychiſchen Lebens auf.

Verwandter hält er ſeine Lehre mit der der genetiſchen Pſychologie. So nennt er die Seelenlehre der naturphiloſophiſchen Schule (Schubert, Steffens, Carus u. a.). Nicht an der Hand einer dialektiſchen Begriffsentwickelung, ſondern einer genetiſchen Naturentfaltung zeigt ſie die pſychiſchen Phänomene auf. Aber das iſt es, wogegen Fortlage mit aller Entſchiedenheit ſich wendet. Ungezwungener zwar als die dialektiſche Seelenforſchung habe ſie auch die größere Anſchaulichkeit für ſich. Nichtsdeſtoweniger ſei es doch ganz unwiſſenſchaftlich, wenn z. B. Carus (in ſeinen „Vorleſungen über Pſychologie“) die Forderung aufſtellt, daß man, ſtatt mit der Analyſe des völlig entwickelten geiſtigen Organismus ſeiner unendlichen Vielgeſtaltigkeit und Veränderlichkeit zu beginnen, von allem die erſten, dumpfen, unbeſtimmten Regungen der Geiſterwelt in unſerm Innern aufſuche und von hier aus an der Hand des zeitlichen Prozeſſes weiter ſchreite. Mit Recht vergleicht Fortlage dieſes Verfahren mit demjenigen eines Anatomen, der die Entwickelungsgeſchichte des menſchlichen Fötus jemand eher lehrte, bevor dieſer den normalen Bau und die regelmäßigen Funktionen des ausgewachſenen Körpers kennen gelernt hat. Der ſcheinbare Anfang ſei keine wirkliche Geneſis. Denn wenn auch der normal entwickelte Körper den Anfang ſeines Wachstums allerdings in der Fötusentwickelung habe, ſo finde doch die Fötusentwickelung den Anfang ihrer

Erklärung und ihres Verständnisses in der Betrachtung des völlig entwickelten Organismus, da ja die Regel und der Maßstab, wonach der werdende Leib zu beurteilen sei, nicht eher als in den völlig ausgebildeten Verhältnissen des fertigen Leibes vor Augen tritt. Ganz dasselbe gelte aber auch für die Seelenlehre. Die Prinzipien, welche in der Genesis der Seelenprozesse in undeutlicher Verwirrung angetroffen werden, müsse man aus ihren bunten Komplexen zu entwirren und jedes für sich klar zu legen suchen. Was hierbei das Messer in der gröberen, das Mikroskop in der feineren Anatomie leistet, das vermag in der Seelenkunde die Schärfe der den innern Sinn betrachtenden Aufmerksamkeit.

Der dritte Gegner, den Fortlage bekämpfen zu müssen glaubt, ist die deskriptive Psychologie, die in der bloßen Schilderung seelischer Zustände ihre Hauptaufgabe sieht. Er vergleicht diese Forschungsmethode mit dem Verfahren eines Physikers, der etwa eine Theorie des Gewitters aufstellen würde und zu diesem Behufe eine möglichst genaue Beschreibung desselben veranstaltete, die möglichen Gestalten des herabfahrenden Blitzes zeichnete, vielleicht auch das verschiedene Rollen des Donners auf Noten setzte, und vor allen Dingen recht viele Nachrichten von merkwürdigen und seltsamen Gewittern, die hier und da vorgekommen, sammelte. Aber außer in dieser deskriptiven Methode, die zur Gewinnung wirklicher psychischer Gesetze nicht ausreiche, hätten viele Empiriker auch darin gefehlt, daß sie die seelischen Thatsachen auch schon dadurch zu erklären glaubten, daß sie dieselben bloß klassifizierten und für jede Klasse eine besondere, ihr entsprechende Möglichkeit annähmen, diese Möglichkeiten aber in ebenso viele psychische Vermögen übersetzten. Hierbei wurden nun die logischen Einteilungen, welche höchstens zur vorläufigen Übersicht der gewonnenen oder bereits bekannten Phänomene brauchbar waren, ohne jedes Recht für Erkenntnisse realer Vielheit und Verschiedenheit ausgegeben. Die gesamte Psychologie mit ihrer komplizierten Klassifikation von Kräften und Empfindungen wird verworfen, und nur wenige Stücke findet er brauchbar, um in seinen eigenen systematischen Bau aufgenommen zu werden.

Fortlage bezeichnet es als das Charakteristische seiner eigenen Stellung innerhalb der Geschichte der Psychologie, daß er zum ersten mal ernstlich und in systematischem Zusammenhange die beiden getrennten Gebiete des intellektuellen und des Gefühlslebens aus einer Quelle heraus abzuleiten versucht habe. Nicht als wenn das innere Verhältnis der beiden Seiten, des Erkenntnis- und Empfindungs-

prozesses, nicht schon von früheren Forschern untersucht worden wäre. Fortlage weiß sich vielmehr mit Kant mit Bezug auf die in der „Kritik der reinen Vernunft" durchgeführte Analyse des Erkenntnis- und Wahrnehmungsapparates in wesentlichen Punkten eins. Freilich hätten Kant und seine Nachfolger, wie er meint, nur die aprioriſchen Anschauungen und die aprioriſchen Urteilsformen genauer behandelt. Der dritte Faktor dagegen, die Sensationen, das A posteriori im Prozeß, hätten sie vernachlässigt. Unser Philosoph erkennt es als seine Aufgabe an diese Lücke auszufüllen, wobei er zugesteht, daß allerdings schon Fries in seiner „Neuen Kritik der Vernunft" wie in seiner „Psychischen Anthropologie" ihm einigermaßen vorgearbeitet habe. Energischer freilich hätte Herbart die Analyse der Sensationen vorgenommen. Er blieb nicht, wie die alte Psychologie, bei den bloßen Associationsregeln der Vorstellungen stehen, sondern strebte darnach, dieselbe auf Grundgesetze des Vorstellens zurückzuführen. Auch habe er erkannt, daß jeder Bewußtseinsakt einen Prozeß der Hemmung in sich schließe, obgleich ihm die Analyse dieses Hemmungsprozesses nicht gelungen sei. Herbarts Herbeiziehung der Mathematik zur Stütze der Psychologie weist Fortlage zurück. Umgekehrt müsse die Mathematik bei der Psychologie in die Schule gehen, wenn sie einen genauen Einblick in ihre Grundbegriffe Raum, Zeit und Zahl gewinnen will, da diese in der Mathematik wohl Grundbegriffe, in der Psychologie jedoch als psychische Erzeugnisse anzusehen sind, welche in ihre einzelnen Faktoren zerlegt werden müssen. Dagegen hebt Fortlage vielfach die verwandtschaftlichen Beziehungen seiner Psychologie zur Erkenntnistheorie des Kantianers Reinhold hervor. Dieser habe das Erkennen der Außenwelt nicht bei einer bloßen Rezeptivität sinnlicher Eindrücke anfangen lassen, sondern habe nachgewiesen, daß es ein aktives Ingredienz sinnlicher Erkenntnisse giebt, welches jene Rezeptivität durchweg begleitet, nämlich diejenigen, welche der spontanen Bewegung unserer Glieder entsprechen und hierdurch ein von Kant ausgelassenes Mittelglied zwischen dem A priori und dem A posteriori unserer Erkenntnisse bilden. „Denn ein jedes Glied projiziert, indem es sich ausstreckt, selbst und folglich einen Raum, bringt aber eben dadurch im A posteriori seiner empirischen Existenz eine Veränderung hervor . . ." Durch diese Aufweisung des Übergangsgliedes zwischen dem A priori und dem A posteriori unserer Erkenntnis soll Reinhold den Weg zu einer besseren Theorie der Perzeption geebnet haben. Endlich ist Fortlages Stellung zu Schopenhauer als eine solche zu bezeichnen, daß auch der „Wille" oder „Trieb überhaupt" das Grundverhältnis

des psychischen Wesens als empirischen Ichs bezeichnet, daß „Trieb“ und „Gefühl“ nur zwei verschiedene Seiten oder Anschauungsweisen desselben empirischen Grundverhältnisses sind und daß das Bewußtsein ein Phänomen ist, welches das Triebleben zur wesentlichen Unterlage hat. So viel Verwandtes nun mit der Lehre Schopenhauers sich hieraus auch ergiebt, so total entgegengesetzt sind die ethischen Konsequenzen, welche jeder der beiden Denker aus den gleichen Voraussetzungen zieht. Dort der verzweiflungsvolle Pessimismus, der nur noch in der freiwilligen Verneinung des Willens zum Leben den einzig vernünftigen Ausweg aus den Wirren des Daseins sieht, hier ein sonniger Optimismus, eine begeisterte Weltfreude, die alle schöpferischen Triebe weckt und nur in der höchsten Aktivität die wahre Erfüllung des Lebenszweckes erblickt.

Zu dem von ihm erwählten induktiven Weg hat Fortlage das Vertrauen, daß er ihn sicher zur Gewinnung unzweifelhafter Thatachen der Erfahrung führt, und daß er auf Grund solcher Thatsachen zu allgemeinen, das menschliche Seelenleben beherrschenden Gesetzen gelangt. Doch diese Grundgesetze stehen nicht isoliert gegeneinander. In ihren Verschmelzungen, Komplikationen, Übergangsprozessen und dergl. stellen sie einen seelischen Mechanismus dar, als dessen Funktionen wir dann die logischen und psychischen Erscheinungen zu erkennen haben. So werden denn die Thätigkeiten des Vorstellens, Begriffsbildens, Urteilens und Schließens, das gewöhnliche Material der formalen Logik, so entwickelt, daß wir ihre psychische Genesis sehen, und schon hier läßt uns Fortlage durchblicken, daß bei ihm Logik, Erkenntnistheorie und Psychologie aus einem und demselben Boden erwachsen. Dieses geschieht im ersten Bande des „Systemes der Psychologie“, der in vier Kapitel zerfällt, von denen das erste vom „Bewußtsein“, das zweite „von den allgemeinen Eigenschaften des Vorstellungsinhalts“, das dritte „von den besonderen Eigenschaften des Vorstellungsinhaltes“, das vierte „vom Verhältnis des Bewußtseins zum Vorstellungsinhalt“ handelt.

Wir gehen auf die Einzelheiten dieser Entwickelungen hier nicht ein, sondern wenden uns lieber dem zweiten Bande zu, der die psychische Genesis aller dieser logischen Verhältnisse darlegt und zur Kenntnis der eigenartigen Richtung Fortlages bei weitem wichtiger ist. Dieser Band zerfällt in fünf Kapitel, von denen das erste mit den „vegetativen Trieben“, das zweite mit den „Trieben im Nervensystem“, das dritte mit der „psychischen Thätigkeit im engeren Sinne“, das vierte mit der „Sinnenerkenntnis“, das fünfte mit dem „Willen“

sich beschäftigt. Man sieht, während dort mehr das höhere, intellektuelle Leben des Geistes behandelt wird, ist es hier das Trieb- und Gefühlsleben, das seine Erledigung findet.

Der erste auf dem Wege der Beobachtung gewonnene Begriff ist nach Fortlage der des „Triebes". Er will ihn weder gegen die Naturwissenschaften, noch gegen die Metaphysik als einen psychologischen Fundamentalbegriff verteidigen; doch verbietet ihm die induktive Methode, zunächst über ihn hinauszugehen. Ein solcher Grundtrieb ist z. B. das „Selbst", welches nach sich selbst und seiner eigenen Erhaltung strebt, und aus welchen sich infolge dieses Strebens eine Menge von abgeleiteten oder Gegenstandstrieben entwickeln. Diesem Grundbegriffe des Triebes stellt Fortlage einen ebenfalls aus innerer Wahrnehmung gewonnenen Begriff gegenüber, welchen er den Vollkommenheitsbegriff der Innenwelt nennt, weil er der Gradmesser der Vollkommenheit psychischer Entwickelung ist; es ist dieses die „Vernunft". Hier fängt die Zurechnung unserer Handlungen, also unser moralischer Charakter als Person an. Die wissenschaftliche Feststellung des Verhältnisses beider Begriffe ist ihm um so wichtiger, als zwischen ihnen eine ganze Reihe von Weltanschauungen mitteninne schweben, je nachdem der eine oder der andere in ihnen vorherrscht, und sie werden entweder mehr materialistisch oder idealistisch sein, je nachdem sie mehr der physiologischen oder der ethischen Seite zuneigen.

Jeder Trieb nun geht dadurch, daß ihm der Gegenstand, in Beziehung, auf welchen er thätig ist, versagt ist, in einen Zustand der Hemmung über, worin seine Thätigkeit nicht aufgehoben, sondern umgewandelt wird, und in dieser Umwandlung die psychischen Zustände des Aufmerkens, Fragens, Zweifeln, Probierens, Überlegens u. s. w. bis hinauf zum methodischen Nachdenken, systematischen Forschen, aber auch freien Wählen hervorbringt. Aus diesem Grundprozeß der Seele werden die mannigfaltigen Formen des Intellekts abgeleitet, die also bei Fortlage eine sekundäre, komplizierte Form des geistigen Lebens ausmachen. So bildet der Trieb in allen Gestaltungen des inneren seelischen Lebens den überall und immer wiederkehrenden Einschlag bis hinauf zu den höheren intellektuellen Funktionen. Selbst das Bewußtsein, dieses unerklärbarste aller psychischen Phänomene, ist nichts als eine derartige aus der Hemmung des Triebes stammende Thätigkeit, die sich hier als „Fragethätigkeit" dokumentiere. Fortlage sagt in seiner Abhandlung „Über die Natur der Seele": „Die Seele erscheint als die höchste Thätigkeit von allen Thätigkeiten der Natur, eine Thätigkeit, gegen deren Beweglichkeit alle übrigen Naturthätig-

keiten vielmehr als Leiden und Zwang erscheinen. Was ist die Natur dieser Thätigkeit? Ein einziges Wort spricht es aus und geht der Sache mit einem mal auf ihren tiefsten Grund. Dieses Wort heißt „die Frage". Ein fragendes Wesen heißt ein beseeltes Wesen sein, und wer die Natur der Frage kennt, der kennt die Natur der Seele."

Fortlage geht nun die verschiedenen Stadien dieser „Fragethätigkeit" bis hinauf zur allerhöchsten Erkenntnis durch. Auf diesem Wege zeigt er, wie auch die Entwickelungsgeschichte der Menschheit in einer so aufsteigenden Fragethätigkeit besteht. Ja ihm wird die „absolute", für uns unerreichbare Thätigkeit zum Bilde des Höchsten, was wir zu nennen wissen, der Gottheit. Bei ihr steht alles in Frage. Sie ist an keinen Erfahrungskreis gebunden, sondern erzeugt alle Kreise aus sich selbst und sich wiederum aus allen Kreisen, mit freier Wahl. Geistige Vollkommenheit ist ihr Verstand, Annäherung an diesen Zustand Sehnsucht des Menschengeschechts.

Läuft so Fortlages Psychologie religionsphilosophisch aus, so ist er auf der anderen Seite wiederum bemüht, immer mehr Fühlung zu erhalten mit der exakten Forschung, insbesondere mit den nervenphysikalischen Untersuchungen der neueren Physiologie. Sowie er daher einerseits alle unzweifelhaften Thatsachen der Nervenphysik für sich zu benutzen sucht, so möchte er andererseits auch Einfluß auf die Grundanschauungen der experimentierenden Physiologie gewinnen. Zunächst glaubt er zwei wichtige Folgerungen aus den von ihm gelegten Grundlagen konstatieren zu müssen. Erstens die Gewißheit, daß das Bewußtsein keines besonderen Organs im Nervensystem bedürfe. Denn jede Nervenfaser, deren innewohnender Trieb eine Hemmung von der Art des Bewußtseins erleidet, wird ebendadurch zugleich Organ und Träger des Bewußtseins, welches daher in einem unaufhörlichen Wechsel seines Wohnsitzes gedacht werden darf. Die zweite Gewißheit ist die, daß alle künstlichen Hypothesen zur Erklärung der zentripetalen und zentrifugalen Nervenwirkungen einer weit einfacheren Erklärung aus der inneren Beschaffenheit des Prinzips der Triebe mit der Zeit zu weichen haben. In diesem Prinzip sind alle räumlichen Unterschiede aufgehoben, alle Verschiedenheit ist hier eine lediglich quantitative, alles Gleichartige ist als solches immer ganz von selbst eins und verbunden, und daher ist zwischen den mit gleichen oder ähnlichen Triebkräften versehenen Nervenfasern ohne weiteres ein viel ursprünglicherer und engerer Zusammenhang, als durch ein sich in gewissen Zeiträumen fortpflanzendes Medium hervorgebracht werden könnte. Nicht erst auf successive Art brauchen sich die Sensationen vom Sinnes-

organ zum Gehirn fortzupflanzen; denn sie sind vermöge der Identität des affizierten Triebes in allen Punkten der betroffenen Nervenfasser in einem und demselben Moment gegenwärtig. Dasselbe soll sich auch in den „motorischen Vorstellungen" dokumentieren. Man brauche sich nicht darunter einen successiven Impuls vom Gehirn in die Peripherie zu denken; vielmehr ist sie, vermöge der Identität des gleichartigen Triebes in sich, in allen Punkten der betroffenen Nervenfaser in einem und demselben Moment zugegen. Wir gehen hier auf die weiteren Entwickelungen auf diesem Gebiet der Nervenphysik nicht ein; auch übergehen wir Fortlages interessanten Versuch, die Erscheinungen der Nervenelektrizität, wie sie durch die Forschungen Du Bois-Reymonds, Pflügers, Schiffs u. a. zu einer in sich selbständigen Wissenschaft ausgebildet wurden, mit dem „Triebe" zu verschmelzen, wenn er sich auch gegen eine gänzliche Identifizierung noch sträubt*).

Soviel man sieht, hatte Fortlage die Hoffnung, durch seine Triebtheorie nicht nur die Psychologie auf festem Fundament zu begründen, sondern auch eine gegenseitige Befruchtung von Psychologie und Physiologie herbeizuführen. Letztere hoffte er dadurch aus den Umarmungen des vor dem Seelenproblem stehen bleibenden atomistischen Materialismus befreien zu können. „Noch gar viele," sagt er, „gefallen sich darin, mit der menschlichen Unwissenheit groß und trotzig zu thun, als wäre der Zustand der Ratlosigkeit, worin man umhertappt, etwas Vornehmes und Gewaltiges, und würde es ein Unglück für die Menschheit sein, wenn sie in Beziehung auf ihre eigene Seele zur besseren Besinnung, zur größeren Klarheit gelangte. Doch wird sich dieser Zustand von selbst ändern, sobald man die Tragweite der Gesetze des inneren Sinnes ermessen lernt. Sobald der Quell sprudelt, wird man trinken." Innerhalb der 30 Jahre, seitdem das Hauptwerk seines Lebens erschienen ist, ist ihm diese Hoffnung nicht in Erfüllung gegangen. Im Gegenteil, die mechanische Atomistik ist im Gebiete der Physiologie zur unzweifelhafteren Herrschaft gelangt. Und Fortlages psychologisches System hat gerade bei den Physiologen und Naturforschern eine verschwindend geringe Wirksamkeit ausgeübt. Die stolze Physiologie aber beachtete, gerade als „Wissenschaft vom lebenden Organismus", nicht die Liebeswerbungen dieser Trieb-Psychologie.

Ein direkter Gegner sollte letzterer indes merkwürdigerweise in jenem Lager erstehen, von dem aus Fortlage wohl kaum einen An-

*) Vergl. Fortlages Schrift: „Beiträge zur Psychologie als Wissenschaft aus Spekulation und Erfahrung" (Lpz. 1875).

griff erwartet hatte, und zwar seitens des Neu-Kantianismus. Friedrich Albert Lange sieht in seiner „Geschichte des Materialismus" in dem ganzen Werke Fortlages ein Muster dafür, was „phantastische Willkür und ruheloser Spekulationstrieb" durch das Hineintragen beliebiger Erfindungen in das angebliche Beobachtungsfeld des inneren Sinnes leisten könne. Was Lange ihm vorwirft, ist zunächst dies, daß er dem inneren Sinne eine Reihe von Funktionen zuschreibt, die sonst dem äußeren Sinne zugeschrieben werden. Nach Langes Auffassung ist zwischen innerer und äußerer Beobachtung in keiner Weise eine feste Grenze zu ziehen. „Wenn der Astronom," sagt er, „nach einem Stern sieht, so nennt man das äußere Beobachtung; sobald er aber auf den ersten Blick erkennt, daß er den Mars vor sich hat, so muß er nach Fortlage zugleich den inneren Sinn gebraucht haben; denn das Auge sieht nur den hellen Punkt. Der Astronom sieht aber sofort und ohne weiteres Nachdenken den Mars, weil er ihn kennt. Hat er nun deshalb ein anderes Geistesorgan gebraucht, als der Mensch, welcher nur den Stern sieht, oder das Kind, welches nur den hellen Stern ansieht und auch von Sternen noch nichts weiß?" Unserem Dafürhalten nach spricht gerade das hier angeführte Beispiel gegen den sonst so scharfsinnigen Historiker des Materialismus und für Fortlage. Lange führt eine andere Stelle aus Fortlages Werk an, um zu beweisen, wie dieser äußeren und inneren Sinn in ein ganz irrtümliches Verhältnis zueinandersetzt habe. Die Stelle lautet: „Wer sich durch Studium der Musik und Anhörung meisterhafter Tonstücke zu einer erhöhten musikalischen Auffassung befähigt hat, der bewaffnet seinen äußeren Sinn durch den inneren, und wenn er hinterher in einem Musiksatze Fehler von Schönheit, Charakteristik und Flachheit, direkte Bewegung von Gegenbewegung, Dur von Moll sogleich im Gefühl unterscheidet, so ist das Unterscheidungsvermögen hier nicht minder ein durch den inneren Sinn bewirktes und hinzugebrachtes, als wie bei einer fremden Sprache, die man erst dann versteht, wenn man sie gelernt hat." Hierauf entgegnet Lange: „Nach unserer Ansicht liegt ein höchst interessantes Problem zukünftiger Psychologie darin, zu suchen, worauf es beruhen mag, daß die mühsam gewonnene Verbindung zwischen Schallempfindung und anderen Gehirnthätigkeiten ihre Wirkung später ganz unmittelbar zu äußern scheint. So lange man keine Methode kennt, dieser Frage durch Verfolgung der eigenen Empfindungen oder durch andere Mittel beizukommen, thut man gut, dabei stehen zu bleiben, daß man vermutlich in beiden Fällen mittels der Ohren hört." Dieses heißt doch für jeden, der unbefangen das Fortlagesche Beispiel prüft,

das Problem ad calendas Graecas verschieben. Fortlage selbst hat auch das Schwierige einer solchen Selbstbeobachtung durchaus anerkannt und die Frage in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt, wenn er sagt: „Daß diese Wissenschaft eine der schwierigsten ist, beruht darauf, daß das Selbsterkennen verwickelter ist, als das Erkennen äußerer Objekte. Denn das Organ der Beobachtung des inneren Sinnes ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, welches zugleich, in Aktivität gedacht, die denkende und reflektierende Potenz in uns bildet, sodaß hier gleichsam von einem ungeteilten Punkte aus die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten unseres Erkenntnisprozesses sich verbreiten, welche an diesem Punkte ihrer innigsten Berührung noch auf das sorgfältigste unterschieden werden müssen."

Auffällig bleibt es, daß Lange seinen Angriff gegen einen so wenig bestreitbaren Punkt, wie die Thätigkeit des inneren Sinnes und seine Verwendung im Dienste psychologischer Selbstbeobachtung, gerichtet hat*), anstatt gegen die hypothetische Grundlage dieser ganzen Psychologie, den doch sehr in der Luft schwebenden „Mechanismus der Triebe" sich zu wenden. Außerdem übersieht er, daß das Werk Fortlages, mag man es als einen Fortschritt in unserer psychologischen Auffassung ansehen oder nicht, doch eins von jenen Büchern ist, welches bei allen Wandlungen der philosophischen Weltanschauung durch seinen eigentümlichen und gediegenen Gehalt einen gewissen dauernden Wert in der psychologischen Litteratur behalten wird. Es ist unglaublich, welch eine Fülle treffender Analysen, feiner Beobachtungen, geistvoller Bemerkungen und origineller Gesichtspunkte sich hier vorfindet.

Endlich will es uns scheinen, daß der Historiker des Materialismus bei der Beurteilung der wissenschaftlichen Bedeutung Fortlages sich von einer bei der ausgeprägten Individualität Langes wohl begreiflichen antipatischen Empfindung, mehr als recht ist, habe leiten lassen. Der philosophische Synkretismus unseres Psychologen, der die einzelnen Elemente seiner Weltanschauung so disparaten Quellen entnimmt, wie der Apriorismus des älteren Fichte und der Empirismus Benekes ist, konnte einer so geschlossenen und zielbewußten Persönlichkeit wie Lange wenig sympathisch sein. Und dennoch hatten beide

*) Die Frage der Selbstbeobachtung und innerer Wahrnehmung ist neuerdings wiederum zwischen Johannes Volkelt und Wilhelm Wundt einer gründlichen Diskussion unterworfen worden. Vergl. Volkelt: Selbstbeobachtung und psychologische Analyse (Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik. Bd. 90, S. 1. fg.) und Wundt: Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung (Studien 1887, S. 292 fg.).

Männer einen bedeutungsvollen, gemeinsamen Berührungspunkt; sie begegneten sich in einer Frage, die bei jedem den wichtigsten Teil ihrer philosophischen Lebensarbeit ausmacht: dem unausgesetzten Kampf gegen die materialistische Weltauffassung. Freilich hat jeder von ihnen diesen Kampf mit verschiedenen Waffen geführt. Der Neu-Kantianer Lange giebt die ausnahmslose Geltung des mechanischen Atomismus für die gesamte äußere Natur zu. Mit hingebendem Eifer folgt er den Errungenschaften der modernen Naturforschung, um den Materialismus auf seinem eigenen Gebiete zu schlagen, aber mit derselben scharfen Wendung gegen die „Begriffsdichtung" der gesamten nach-Kantischen Methaphysik, in deren Schmähung und Herabsetzung er mit den vorlautesten Vertretern der Kraft- und Stofflehre wetteifert. Ganz anders ist das Verfahren Fortlages. Ihm liegt weniger daran, die logischen Widersprüche, in die sich der Materialismus verstrickt, aufzudecken, als vielmehr die Erscheinungsthatsachen der Natur- und Seelenforschung im Sinne seiner eigenen Theorie zu deuten. Dann geht er immer darauf aus, die Unvereinbarkeit unserer sittlichen und ästhetischen Ideale mit den Voraussetzungen der mechanischen Welterklärung nachzuweisen. Hier aber gelangen wir zu dem treibenden Motiv seiner wissenschaftlichen Bestrebungen, gewissermaßen zum Kern seiner philosophischen Persönlichkeit.

Zu den wichtigsten metaphysischen Ergebnissen, welche sich aus der Analyse des psychologischen Mechanismus bei Fortlage herausstellen, gehört auch dieses, daß er dahin gedrängt wird, „die Seele nicht als ein egoistisch abgeschlossenes Wesen, oder eine Monade in sich selbst zu fixieren", sondern sie wird ihm zur „flüssigen Größe eines höheren Zusammenhanges oder eines Gesamtkalkuls, welcher das Universum umfaßt." Er legt auf dieses Ergebnis deshalb einen solchen Wert, weil er meint, daß, solange die Psychologie bei der Annahme „von unteilbaren, unvermehrbaren, egoistisch-starren, gegeneinander wie gegen die Materie isolierten Seelenmonaden" beharren wird, das wahre Wesen des organischen Lebens ihr verschlossen bleiben wird. Er beruft sich nicht nur auf die Autorität eines hervorragenden Physiologen seiner Zeit (Rudolf Wagner), der den Begriff der Teilbarkeit der Seele aufgestellt, sondern auch auf das Zeugnis des Altertums, wo der Gedanke eines Zusammenhanges der Seelen in einer allgemeinen Weltseele schon von Pherekydes und Pythagoras her noch bei den späteren Denkern im lebhaften Schwange war und wo alle Befürchtungen, welche man heute mit dem Begriff der Teilbarkeit verbindet, von vornherein wegfielen. Auch Plato im „Timäos" und

Aristoteles in seiner Schrift „Von der Seele“ hätten die psychische Teilbarkeit diskutiert, ohne daß sie deshalb in Materialismus und Leugnung der Unsterblichkeit verfallen wären. Daß Leibnitz und Herbart an der Singularität der Seele festhielten, hätte wohl einen mehr negativen als positiven Grund, da sie aus Scheu, über den Zusammenhang und das gemeinsame Band der Seelen irgend etwas Festes zu bestimmen, dasselbe lieber kurzweg geleugnet oder doch ignoriert hätten. Fortlage hat die Zuversicht, durch diese metaphysische Seelentheorie bei weitem besser mit den Naturwissenschaften auszukommen, als dieses die monadologische Seelenlehre vermag. Eine friedliche Vereinbarung zwischen beiden letzteren bedürfe doch immer eines sehr geschickten Advokaten, während sie der antiken (Pythagoräisch-Platonischen) Anschauung von der Seele als einer fließenden Größe im zusammenhängenden Kalkul eines höheren Weltganzen „mit offenen Armen entgegenfliegen.“

Fortlage hat diese wesentlich pantheistische Seelenlehre nirgends in ihrem systematischen Zusammenhange entwickelt. Aber in seinen psychologischen und ästhetischen Studien und Vorträgen („Vier psychologische Vorträge“, Jena 1867; „Sechs philosophische Vorträge“, Jena 1869, und „Acht psychologische Vorträge“, Jena 1874) leuchtet sie überall auf und bildet den dämmernden Untergrund dieser Arbeiten, die seinen Namen weit über die philosophischen Fachkreise hinaus bekannt gemacht haben. Hier verläßt er den strengen Schematismus seines Hauptwerkes und vertauscht die oft durch eine selbstgebildete Terminologie bizarr klingende Sprache mit einer klaren, von einem warmen Enthusiasmus durchwehten Diktion. Doch verführt die freiere Form dieser Studien, in denen er sich über die mannigfaltigsten Fragen der Wissenschaft, der Litteratur und des Lebens philosophisch ergeht und in denen die ideale, von optimistischer Lebensfreude durchglühte Natur Fortlages durchbricht, ihn oft zu phantastischem Fluge in jene poetischen Gefilde, in die ihm der kühle Denker nicht mehr zu folgen vermag. Ein dithyrambischer Schwung erhebt ihn dann über die Kleinheit und Enge irdischer Verhältnisse. In solchen Fällen erscheint er nicht mehr als der ruhige Forscher, der die Resultate seines Denkens darlegt, sondern wie ein begeisterter Seher, welcher gotterfüllt die Geheimnisse eines höheren Lebens, die Tiefen einer dieses beschränkte Dasein überragenden Weltordnung, einer entzückten Schaar von Adepten vorträgt.

In einer der genannten Abhandlungen, die durch eine Fülle von geistvollen und tiefgehenden Reflexionen sich auszeichnen, behandelt er Novalis und die Romantik vom philosophischen Standpunkte und ge-

langt dahin, durch eine eingehende Analyse eine fesselnde Parallele der Novalisschen Mystik und der Fichteschen Ichlehre mit einer in Beziehung zu bringen.

Daß aber Fortlage in dieser Verschmelzung der Fichteschen Wissenschaftslehre mit der Mystik Hardenbergs die höchste phylosophische Synthese gesehen habe, zu welcher die Menschheit sich erheben könne, erschiene nicht recht glaublich, wenn er nicht selbst überall das Hineinspielen des mystischen Elements in die philosophische Erkenntnisthätigkeit durchblicken ließe. Der wissenschaftliche Ausdruck für diese Weltanschauung ist der transscendente Pantheismus, zu dem er sich bekannt. Das „absolute Ich" ist hiernach der höchste denkbare Begriff, es „überrragt die Raum- und Zeitwelt, die Natur und die Weltgeschichte." Seinem Wesen nach ist es weder, wie die Pantheisten wollen, unbewußter Weltgrund, noch, wie der Theismus behauptet, bewußtes Individuum. Das Verhältnis der endlichen Ichs zu dem absoluten Ich, d. h. zur Gottheit, bestimmt sich danach, ob die erstern ein autonomes Denken ausüben und das moralische Gesetz in sich spüren; in diesem Falle sind sie identisch mit dem absoluten Urgrund. „Geist" ist die Selbstbestimmung und Selbstbethätigung. „Geist" ist ihm so in echt Fichteschem Sinne das durch und durch „Freie", „Unberechenbare", das Vermögen, etwas ganz Neues, noch nie Dagewesenes in die Welt zu setzen. Was sind alle Wunder gegenüber dem einen, das in dem Begriffe „Geist" liegt? Fortlage hält es für eine schwächliche Anschauung, wonach der Geist den Wirkungen der Naturgesetze gegenüber ohnmächtig sein soll. Im Gegenteil, jede psychologische Selbstbeobachtung zeige, wie sehr er imstande ist, die Wirksamkeit der Gesetze der sinnlichen Sphäre bald zu steigern, bald zu vermindern. Aber zwischen Geist und Geist besteht kein Unterschied. Im ewigen Zusammenhange mit dem Urgeist wird dieser, soweit er in unseren Geist eindringt, zugleich ein Teil unserer selbst. Dieses offenbart sich am stärksten in der Liebe, welche nichts ist, als eine gegenseitige Entzündung und Erregung der Geister in ihrem tiefsten Innern. Diese seelische Wechselwirkung wäre aber nicht möglich, wenn sie nicht in ihrer Tiefe im Urgeist kommunizierten. Fortlage sieht also in der sittlichen Autonomie und intellektuellen Selbständigkeit der endlichen Geister den Grund ihrer Identität mit Gott, was vielen ebenso widersprechend erscheinen dürfte als der ganze Begriff des „transscendenten Pantheismus", so sehr man auch mit Fortlage sich bemühen mag, nachzuweisen, daß bei aller Innigkeit, in der man sich das Enthaltensein der Welt im „All-Einen" denkt, letzteres dennoch im eigentümlichen

Dasein über die Welt hinausreichen soll. Fortlage zeigt hier, obwohl von anderen Voraussetzungen ausgehend, vielfache Berührungspunkte mit dem Philosophen Krause, dessen „Panentheismus“ einen ähnlichen Vermittelungsversuch zwischen zwei entgegengesetzten Welt- und Gottesanschauungen unternimmt.

Dieser metaphysischen Grundansicht entspricht seine sittliche Lebensauffassung, welche durch und durch optimistisch ist. Sie deckt sich aber so ganz mit der Gemütsrichtung unseres Philosophen, daß überall in seinen Schriften das gesättigte Bild innerer Harmonie uns entgegentritt. Wer sich in Fortlages Werke dauernd vertieft, muß für die Person desselben eine tief Sympathie fassen. Aus dem weltfreudigen Optimismus und der vornehmen Idealität seines Sinnes tönt uns eine poetisch-religiöse Grundstimmung entgegen. Doch artet diese niemals in eine passive Gefühlsseligkeit aus. Im Gegenteil, ein thatkräftiger, fast Faustischer Lebens- und Erkenntnisdrang erfüllt unsern Denker. Nur verzweifelt er nicht, wie der Held der Goetheschen Dichtung. Vielmehr sieht er überall die Ströme geistigen Lebens, unergründlich wie der ewige Urquell, aus dem sie strömen, auf- und niedersteigen. Da wird es weit und hell in seinem Herzen, denn er hat das hohe Bewußtsein, dieses heilige Allleben nicht nur in sich abzuspiegeln, sondern auch ein unvergänglicher Sammelpunkt desselben zu sein. Indem er das stolze Wort ausspricht: „Der Mensch ist Geist“, quillt ihm aus dieser Einsicht als Grundstimmung des Lebens „die Heiterkeit der Hoffnung und die Herzenswärme einer guten fröhlichen Zukunft“ entgegen.

Eine Weltanschauung von dieser hochgestimmteu Zuversicht und dieser warmen Heilsfreudigkeit wird freilich in unserer Zeit, in der pessimistische Verzweiflung und quietistische Weltflucht als der Weisheit letzter Schluß vielfach angepriesen wird, vielen Ohren gewiß fremdartig genug klingen, und auch eine Philosophie, welche so sehr an das unzerstörbare spekulative Bedürfnis und die idealern Triebe der Menschheit appelliert, muß in einer Periode, wo eine thatsachenfrohe, aber gedankenarme Empirie stolz ihr Haupt erhebt, ihre Anhänger erst suchen. Ein Ton insbesondere will gar nicht zu dem Konzert der Gegenwart stimmen. Die heutige Welt hallt wider von dem Lärm und dem Wutgeschrei der partikularen Rassen- und Nationalitätenkämpfe. In solchem Treiben sieht Fortlage, der Sohn unserer klassischen Epoche in Litteratur und Philosophie, den „Tod der Menschheit.“ Immer und immer wendet er den Blick auf die gemeinsamen Aufgaben der Nationen und Staaten; hoffnungsvoll sieht er der

werdenden Zukunft entgegen, in der die Macht der Ideeen unserer großen Dichter und Denker sich doch in den Institutionen der Völker bewahrheiten werde. Und wie er fort und fort Deutschland als den heiligen Herd ansieht, auf dem das Feuer der philosophischen Forschung nie erlöschen werde, so will er auch, daß die Schätze der deutschen Philosophie nicht nur nationale zu bleiben verurteilt sein mögen, sondern daß sie immer Gemeingut der zivilisierten Welt würden. Schon sieht er halb diese Hoffnung erfüllt; denn schon von vielen Seiten her leuchtet ihm der Widerschein jener Flamme herüber, die die deutsche Spekulation entzündet. „Von den Küsten Finnlands, wie von den Fluren Saint-Louis in Missouri, von den Eisfeldern Petersburgs wie von dem Meerbusen Neapels, von den Steppen Ungarns wie von den Thürmen Madrids lacht ihm diese frohe Versicherung entgegen."

Fortlage gehört nicht zu den Männern, welche die philosophische Forschung als nunmehr abgeschlossen betrachten: vielmehr hält er die Erneuerung der Spekulation für die unausbleibliche Aufgabe der Zukunft. Wie er sich die Neubelebung der Philosophie denkt, hat er nicht überall in gleich präziser Weise ausgesprochen. Bald ist es die Vermählung der exakten Naturforschung mit der Spekulation, von der er sich eine tiefere Erfassung der Natur verspricht, als der Materialismus es bisher vermocht; bald will er auf dem Wege der psychologischen Erfahrung und vermittels der „Pfropfung" aller historischen und aller Geisteswissenschaften auf den saftreichen Stamm der Seelenlehre eine wahrhafte Erneuerung menschlichen Wissens erzielen, bald aber auch erhofft er von einer religiösen Vertiefung der Geister eine Wiederbefruchtung und Verjüngung der Philosophie. Bald erscheint ihm die eine, bald die andere Ansicht wahrscheinlicher, wie überhaupt eine durchgehende Konsequenz der Anschauungen vergeblich bei ihm zu suchen ist. In allem Einzelnen fein, sinnig und überraschend geistvoll, wird man durch das Ganze seiner Ideeen nur schwer einen einheitlichen Faden verfolgen können. „Die freie Philosophie", sagt er, und charakterisiert unbewußt sich selbst, „welcher das Leben ein göttliches Geheimnis ist, in welchem sie forscht und gräbt, verlangt feine Herzen und sinnige Geister, welche nicht ungeduldig sogleich ans Ziel rennen wollen, sondern Geduld und Langmut genug besitzen, um zweifelhafte und schwebende Gemütslagen auszuhalten. Im Gedränge des religiösen Parteitreibens, wo dem Menschen die Pistole auf die Brust gesetzt wird, ob Glauben oder Unglauben, ob Theismus oder Atheismus — da entweicht die Philosophie." Diesen ruhigen, allseitig erwägenden, doch wenig kritischen Charakter trägt auch Fortlages histo-

risches Werk: „Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant“ (1852). Das Buch gilt, obgleich es seinen Stoff nicht bis auf unsere Gegenwart fortführt, jetzt noch als eine der besten und lichtvollsten Darstellungen dieser philosophischen Periode. In bewunderungswürdigerweise versteht er es, die überwältigenden Gedankenmassen zu gruppieren. Dabei treten die einzelnen philosophischen Gestalten scharf und plastisch heraus.

Ein außerordentlich reiches inneres Leben ist durch Fortlages Tod abgeschlossen worden, dessen philosophische Persönlichkeit durch einen alle Schranken überfliegenden Idealismus, durch eine hoch gestimmte künstlerische Phantasie, sowie durch eine tiefe, von mystischen Elementen nicht freie Religiosität charakterisiert wird. Diesem inneren Reichtum entsprach nur wenig die äußere Bewegtheit seines Lebens. Er war ein stiller Gelehrter, der es verschmähte, auf einem anderen Gebiete Einfluß zu üben, als auf dem der akademischen Lehrthätigkeit und der schriftstellerischen Wirksamkeit: so trat die anziehende Gewalt seiner Persönlichkeit nur im engsten Verkehr und im intimsten Freundeskreise hervor. Schon ein Vierzigjähriger (er wurde am 12. Juni 1806 zu Osnabrück geboren), kam er, nachdem er 1829 in Heidelberg auf Grund der historischen Abhandlung „Über die Denkweise der ältesten Philosophen“ promoviert hatte, ein Jahr später jedoch in Berlin als Privatdozent sich niedergelassen hatte, 1846 als Professor nach Jena. Hier hat er 36 Jahre hindurch eine ununterbrochene, sich stets steigernde Wirksamkeit als Lehrer der Philosophie ausgeübt. Fortlage war, wie alle mehr innerlichen Menschen, kein glänzender Redner. Doch vermochte er durch die Intensität und das Feuer seiner tiefeindringenden Gedanken die Zuhörer wie durch magische Gewalt zu bannen. Fortlages Vorlesungen erstreckten sich über alle Teile der theoretischen und praktischen Philosophie. Doch beschränkte er sich mit zunehmendem Alter fast nur auf sein Spezialgebiet, die Psychologie mit Einschluß der Anthropologie, deren modernste Resultate er in seine Vorträge zu verflechten liebte. Ästhetische und litterarhistorische Themata (er war auch Verfasser eines höchst geistvollen Werkes über die allgemeine Geschichte der Poesie) pflegte er mehr in öffentlichen Vorträgen zu behandeln.

Rudolf Euken, sein Nachfolger auf dem philosohpischen Lehrstuhl zu Jena, hat neuerdings Fortlages Bedeutung für die Religionsphilosophie erörtert (Zeitschr. f. Phil. Bd. 82, Jahrg. 1883).

Friedrich Ueberweg.

Sein Leben und seine Schriften.

In einem Werke, welches sich zur Aufgabe stellt, die wesentlichsten philosophischen Richtungen und Schulen, die jetzt, d. h. etwa seit der Mitte des Jahrhunderts in Deutschland hervorgetreten sind, zu charakterisieren, darf auch der Name Friedrich Ueberwegs nicht fehlen. Wohl ist es richtig, daß Ueberweg weder eine besondere philosophische Weltanschauung aufgestellt, noch auch überhaupt seine Ansichten in einem geschlossenen Systeme entwickelt hat. Wenn wir ihn nichtsdestoweniger in diese „Philosophie der Gegenwart" aufgenommen haben, so geschah es wegen des bedeutenden Einflusses, den Ueberweg als philosophischer Schriftsteller und Kritiker einige Jahrzehnte hindurch ausgeübt hat. In letzterer Hinsicht hat er sich zum Amte eines philosophischen Kritikers besonders durch seine eminente logische Befähigung geeignet, wie er überhaupt sowohl durch seine intellektuelle Eigenart wie durch seine ganze wissenschaftliche Entwickelung mehr zur logisch-kritischen Beurteilung der Gedanken anderer als zur schöpferischen Produktion eigener Ideeen hinneigte.

Wenn wir Ueberweg mit einem anderen einflußreichen deutschen Denker unserer Zeit vergleichen wollten, so wäre dies Adolf Trendelenburg. Wie dieser, so wurzelte auch Ueberwegs Bildung im klassischen Altertum und seine ersten philosophischen Anregungen erhielt er durch die Schriften des Plato und des Aristoteles. Wie Trendelenburg war auch er ein philosophisch geschulter Gelehrter, dessen Schwerpunkt in der philosophischen Geschichtsschreibung lag. Und wenn der Berliner Akademiker neben seinem Lehrberuf und neben der historischen Erforschung der großen Systeme der Vergangenheit eine seiner wesentlichen Aufgaben in der Kritik einiger zeitgenössischer Richtungen, wie die Hegels, Herbarts und Schopenhauers sah, so war auch der Kern in der kritischen Thätigkeit Ueberwegs daraufhin gerichtet, dem übermächtigen Einfluß des kantischen Kritizismus, wie er neuerdings wiederum in Deutschland in dem sogenannten Neukantianismus und seinen Schattierungen sichtbar wird, entgegenzutreten. So wurde er nicht müde, bei aller Hochachtung, welche er gegen den großen Denker

Immanuel Kant empfand, auf die Widersprüche und den negativen Charakter seines transcendentalen Idealismus hinzuweisen.

Ja so sehr lag ihm die Überwindung des „Subjektivismus" Kants am Herzen, daß er überall nach Bundesgenossen sich umsah und mit allen, selbst mit den ihm so antipathischen Hegelianern und anderen spekulativen Richtungen paktieren konnte, wenn es sich darum handelte, die Überzeugung von den Grundirrtümern der Kantischen Erkenntnistheorie zu verbreiten.

So kommt es, daß Ueberweg trotz seiner kritischen Grundrichtung doch für die verschiedensten Ansichten nicht nur Verständnis, sondern auch Neigung zeigte, ohne daß man ein Recht hätte, ihn eines prinzipienlosen Eklektizismus zu beschuldigen. Vielmehr wußte er bei seiner geistigen Vielseitigkeit und dialektischen Gewandtheit jeder Ansicht eine Seite abzugewinnen, welche ein brauchbarer Baustein hätte werden können für das System der Philosophie, mit dessen Aufbau er sich in Gedanken trug, das aber niemals zur Ausführung gelangen sollte. Von diesem künftigen System hat er hier und dort einzelne Bruchstücke hinterlassen, von welchen wir auf das Ganze schließen könnten. Ein solches Bruchstück ist z. B. die Abhandlung über „Idealismus, Realismus und Idealrealismus," sowie einige andere grundlegende Aufsätze, die uns erkennen lassen, daß der „Idealrealismus", an dessen Aufbau er arbeitete, im Grunde eine synkretistische Bildung sein und die Tendenz haben würde, eine Vermittelung der großen Gegensätze des Idealismus und des Realismus herbeizuführen.

Ob ihm indeß die einheitliche Ausgestaltung einer selbständigen und die angedeuteten Gegensätze vermittelnden Weltanschauung gelungen wäre, ist schwer zu sagen, wenn man bedenkt, daß von vornherein ziemlich heterogene Einflüsse auf ihn einwirkten und ein einheitliches Grundprinzip kaum aufkommen ließen. Schleiermacher und Beneke, Heinrich Ritter und Adolf Trendelenburg haben ihn stark beeinflußt und bei dem Überwiegen seiner mehr rezeptiven und kritischen als produktiven und konstruierenden Art zu philosophieren, war es nicht wahrscheinlich, daß er die in den Richtungen der genannten Denker liegenden Gegensätze hätte überwinden können.

Dazu kam noch ein Moment, welches für das Streben und den Ernst des echten Wahrheitsforschers zeugt, das aber doch gerade ihn hinderte, die Resultate seines Denkens in systematisch abgeschlossener Form niederzulegen: das war sein offener und unbefangener Sinn für alle Seiten wissenschaftlicher Erkenntnis, für alle neuen Errungenschaften, welche die rastlos fortschreitenden positiven Wissenschaften zutage

fördern. Für die geschichtlichen, die ethischen, wie die Naturwissenschaften empfand er gleich lebhaftes Interesse und ihre Forschungsresultate war er unausgesetzt bestrebt, philosophisch zu verwerten oder sie doch in das Gesamtsystem des Wissens einzufügen.

Dies gilt insbesondere von den Naturwissenschaften, in denen er, wie in der Philosophie sich schon früh, insbesondere nach der mathematisch-physikalischen Richtung hin, weit über das bloß Dilettantische hinausgehende Kenntnisse erwarb. Und dieses innere Interesse bewahrte er der Naturforschung durch alle ihre immensen Bereicherungen und Umgestaltungen hindurch bis zu seinem Tode. Nicht wenig hat dazu insbesondere im letzten Dezennium seines Lebens die innige Freundschaft beigetragen, die ihn, wie wir sehen werden, mit einem Manne verband, welcher selbst in die naturphilosophische Bewegung der Gegenwart als einer der ersten mit eingegriffen hat: Heinrich Czolbe.

Wir versuchen nun, im Folgenden eine gedrängte Skizze von Ueberwegs Leben und schriftstellerischer Thätigkeit zu geben.

Friedrich Ueberweg ist Rheinländer von Geburt. Sein Vater war evangelischer Pastor zu Leichlingen bei Solingen, wo Ueberweg am 22. Januar 1826 geboren wurde. Er erhielt seine Gymnasialbildung zu Elberfeld und Düsseldorf und bezog im Jahre 1845 die Universität Göttingen, um Philologie und Philosophie zu studieren. Hier fesselten ihn besonders Karl Friedrich Hermann, Schneidewin, Lotze und Heinrich Ritter. Von hier ging er nach Berlin, um seine Studien fortzusetzen, die er auf alle Gebiete der altklassischen und germanischen Philologie, der Mathematik und Philosophie ausdehnte. Hier war es besonders der früh verstorbene Beneke, dessen psychologische Vorlesungen ihn besonders anzogen, während er in das Studium der Logik und in die Kenntnis der historischen Systeme der Philosophie durch Adolf Trendelenburg eingeführt wurde. Im Sommer 1850 promovierte Ueberweg zu Halle auf Grund einer Abhandlung: „De elementis animae mundi Platonicae“ und nahm, nachdem er sein Oberlehrerexamen bestanden hatte, eine Lehrerstelle am Blochmannschen Erziehungsinstitut zu Dresden an. Hier blieb er jedoch nur kurze Zeit, um dann eine Stelle am Gymnasium zu Duisburg a. Rh. zu übernehmen, wo sein früherer Lehrer in Elberfeld, Dr. Eichhoff, mittlerweile Direktor geworden war. Eichhoff nahm seinen ehemaligen Schüler mit großem Wohlwollen auf; doch konnte er nicht verhindern, daß Ueberweg auch diese Anstalt sehr bald verließ, da, obwohl sein Unterricht sich durch Klarheit und methodische Durchführung auszeichnete, gewisse Mängel in der Fähigkeit, die Schuldisziplin aufrecht zu halten, sich zeigten. Er

ging im Jahre 1851 an das Gymnasium zu Elberfeld, wo er ebenfalls nur kurze Zeit fungierte. Dann entschloß er sich, die pädagogische Laufbahn gänzlich aufzugeben und die akademische Karriere zu ergreifen. Er habilitierte sich zu Bonn im Beginn des Wintersemesters 1852 und hatte die Genugthuung, daß er bald einen großen Kreis von Zuhörern um sich sammelte.

Die erste wissenschaftliche Arbeit, welche Ueberweg veröffentlichte, war eine Abhandlung „Die Prinzipien der Geometrie." Dieselbe erschien im „Archiv f. Philosophie u. Pädagogik" (1851). Eine Übersetzung dieser scharfsinnigen Studie gab später Delboef, ein Zuhörer Ueberwegs, in seinen „Prolégomènes philosophiques de la géometrie" (1860). Von nun an war Ueberwegs Aufmerksamkeit hauptsächlich logischen Untersuchungen gewidmet und als eine Frucht derselben ist das Werk anzusehen, das sehr bald den Namen des Bonner Privatdozenten in der philosophischen Welt bekannt machte: „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren" (Bonn 1857).

Ueberwegs Logik hat folgendes Motto aus Scotus Erigena: „Intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae *διαλεκτικὴ* dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata." In der That bezeichnen diese Worte des alten Scholastikers ziemlich genau den Standpunkt, von welchem Ueberwegs Logik beurteilt werden will. Zwischen der metaphysischen Logik Hegels, in der die Kategorieen des Seins mit den Denkformen zusammenfallen, und der subjektivisch-formalen Logik der Kantianer und Herbartianer, welche die Formen des Denkens zu denen des Seins außer Beziehung setzen, möchte Ueberwegs Logik vermitteln und zwar durch Begründung einer „objektivistischen Erkenntnislehre", die mit Aristoteles in dem Denken ein Abbild des Seins erblickt, welches zwar von seinem realen Korrelat verschieden ist, ohne doch zu ihm außer Beziehung zu stehen, und demselben entspricht, ohne mit ihm identisch zu sein, und welche mit Schleiermacher die Formen des Denkens aus dem Wissen, als dem Zwecke des Denkens, zu begreifen und die Einsicht in ihren Parallelismus mit den Formen der realen Existenz zu begründen versucht.

Diesen Standpunkt hat Ueberweg auch in den späteren Auflagen der „Logik" festgehalten, nur daß sich sein Gegensatz zu Kant immer mehr verschärfte. „Der Kern meines Gegensatzes zu Kant," sagt er in der Vorrede zur 2. Auflage (1865), „liegt in dem durchgeführten Nachweis,

wie die wissenschaftliche Einsicht, welche die bloße Erfahrung in ihrer Unmittelbarkeit noch nicht gewährt, nicht mittels aprioristischer Formen von rein subjektivem Ursprung, die nur auf die im Bewußtsein des Subjekts vorhandenen Erscheinungsobjekte Anwendung finden, gewonnen wird (auch nicht wie Hegel u. a. wollen, a priori und doch mit objektiver Gültigkeit), sondern durch die Kombination der Erfahrungsthatsachen nach logischen Normen, deren Befolgung unserer Erkenntnis eine objektiv-reale Gültigkeit sichert. Ich suche zu zeigen, wie insbesondere die räumlich-zeitliche und kausale Ordnung, auf deren Erkenntnis die Apodiktizität beruht, nicht erst von dem anschauenden und denkenden Subjekte in einen chaotisch gegebenen Stoff hineingetragen, sondern aus der (natürlichen und geistigen) Realität, in der sie ursprünglich ist, successive durch Erfahrung und Denken in das subjektive Bewußtsein aufgenommen wird."

Die vermittelnde Stellung Ueberwegs zeigt sich nicht nur in dem historischen Teil der Logik, insofern sie ihn befähigt, nach beiden Seiten hin kritisch zu verfahren, aber auch beiden Seiten gerecht zu werden, sondern auch in der Entwickelung der logischen Lehren selbst, welche in sechs Abschnitte zerfällt, deren Bezeichnung jene „objektivistische" Mittelstellung des Verfassers zwischen der metaphysischen oder rein objektiven und der formalen oder rein subjektiven Logik andeutet. (Teil I: Die Wahrnehmung in ihrer Beziehung zur objektiven Räumlichkeit und Zeitlichkeit; Teil II: Die Einzelvorstellung oder Anschauung in ihrer Beziehung zur objektiven Einzelexistenz; Teil III: Der Begriff nach Inhalt und Umfang in seiner Beziehung zu dem objektiven Wesen (essentia) und der Gattung (genus); Teil IV: Das Urteil in seiner Beziehung zu den objektiven Grundverhältnissen oder Relationen; Teil V: Der Schluß in seiner Beziehung zu der objektiven Gesetzmäßigkeit; Teil VI: Das System in seiner Beziehung zu der objektiven Totalität. Man sieht also überall das Bestreben, die logischen Formen des Geistes als einen Ausdruck und einen Spiegel der objektiven Weltverhältnisse aufzufassen, ohne doch beide von vornherein zu identifizieren. Aber auch in dem Aufbau des logischen Systems hat Ueberweg die gewöhnliche Einteilung der formalen Logik in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre verlassen. Er zeigt ferner in dem Aufsteigen von der Wahrnehmung zur Anschauung und Vorstellung und von hier zum Begriff, Urteil und Schluß und in der Art, wie er das „System" als krönende Kuppel auf das Ganze nicht setzt, sondern innerlich aus demselben emporwachsen läßt, endlich in der Parallele der genannten logischen Formen mit den Formen des Seins:

— Räumlichkeit und Zeitlichkeit, objektive Einzelexistenz, objektives Wesen und Gattung, objektive Grund- und Beziehungsverhältnisse, objektive Gesetzmäßigkeit und objektive Totalität — eine stete Rücksichtsnahme auf das System der metaphysischen Logik der Hegelschen Schule.

Sehen wir indes von diesem prinzipiellen Standpunkt ganz ab, so liegt das Wertvolle der Ueberwegschen Logik auch in ihrer Brauchbarkeit als didaktisches Lehrbuch (und die spätere (5) durch Jürgen Bona Meyer besorgte Auflage [1882] hat diesen Vorzug womöglich noch erhöht). Der historische Teil des Werkes, welcher durchaus selbständig und nicht, wie man früher vielfach behauptete, aus Prantls „Geschichte der Logik" geschöpft ist, hebt sich wie das ganze Werk von vielen logischen Kompendien und Lehrbüchern, an denen wir wahrlich keinen Mangel haben, durch eine bestechende Klarheit, Übersichtlichkeit, Präzision und Schärfe des Gedankens wie des Ausdruckes ab. In England fand die Logik großen Beifall, so daß sie Professor Lindsay in Edinburg ins Englische übersetzte.

Gewissermaßen zur Logik im weiteren Sinne gehörend ist ein kleiner Aufsatz, den Ueberweg um diese Zeit infolge einer Polemik, in welche Dr. Radicke durch seine Abhandlung „Über die Bedeutung und den Wert arithmetischer Mittel" (Wunderlichs Arch. f. phys. Heilkunde. N. F. Bd. II. 1858) mit Vierordt geraten war, in Virchows Arch. für pathol. Anatomie, Bd. XVI. (1859) veröffentlicht hatte: „Über die sogenannte Logik der Thatsachen."

Neben den logischen Arbeiten trieb er während seiner Dozentur in Bonn hauptsächlich auch psychologische Studien, wobei ihm wesentlich Benekes Grundauffassung der Seelenlehre zum Vorbilde diente. In diesem Sinne ist auch die zwei Jahre nach seiner Habilitierung veröffentlichte Schrift pädagogischen Inhalts: „Die Entwickelung des Bewußtseins durch den Lehrer und Erzieher" (Berlin 1853) gehalten. Hand in Hand mit diesen psychologischen Arbeiten gingen seine Studien im Gebiete der Nerven- und Sinnesphysiologie. Hauptsächlich waren es die Werke Johannes Müllers (den er ja auch in Berlin gehört hatte), sowie die betreffenden Schriften seiner Schüler Helmholtz, Dubois-Reymond u. a. in denen er nach einer befriedigenden physiologischen Grundlegung jener psychologischen Hypothese suchte, die er sich schon früh und merkwürdiger Weise in Abweichung von der Anschauung des von ihm so hochverehrten Beneke gebildet hatte: es war dieses eine neue Theorie der Funktion des Sehens. Diese Theorie beruht auf der Annahme der objektiven Realität des Raumes und der damit zusammenhängenden Räum-

lichkeit der inneren Wahrnehmungen. Ueberweg dachte sich die ganze Erscheinungswelt als „seine Vorstellung"; und so mußte, da diese Erscheinungswelt drei räumliche Dimensionen hat, das „Sensorium", in welchem die Vorstellungen sich befinden, auch dreidimensional sein. Das „Sensorium" wird nun durch eine Art von Gehirnäther angefüllt, welcher der Träger der Vorstellungen ist. Hier bilden sich so durch Vermittelung der Sinnesnerven Abbilder der wirklichen Welt, etwa wie sich die äußeren Gegenstände auf der Platte einer Kamera obskura abspiegeln. Natürlich geben diese Abbilder keine ganz treue Kopie der wirklichen Dinge, da sie doch einen Zusatz von der menschlichen Organisation behalten; keineswegs aber, meinte Ueberweg, ginge diese Differenz von Dingen und ihrer Abbilder soweit, daß die räumlich-zeitliche Ordnung der ersteren eine Folge dieser menschlichen Organisation sei. Der Kern dieser Anschauung ist in einer Abhandlung enthalten: „Zur Theorie des Sehens", die er in Henle und Pfeuffers „Zeitschrift für rationelle Medizin" (Jahrg. 1858) veröffentlichte. Später ist Ueberweg bei aller Erweiterung und Modifizierung seines Standpunktes immer und immer wieder auf diese seine Lieblingsanschauung zurückgekommen.

Es giebt zumal in den historischen Wissenschaften gewisse „unsterbliche" d. h. nie gelöste Fragen, an welche aber immer und wieder Lösungsversuche herantreten. In der Geschichte der Philosophie z. B. gehört die Katharsisfrage in der Aristotelischen Poetik und die Echtheit, chronologische Reihenfolge und der Zusammenhang der platonischen Dialoge zu diesen ungelösten Problemen. Bekanntlich sind die Ansichten der Forscher in bezug auf das platonische Problem sehr geteilt und unter den verschiedenen Auffassungen sind es wesentlich zwei, die Schleiermachers und die Karl Friedrich Hermanns, welche sich diametral gegenüberstehen. Unter den zahlreichen Abhandlungen, welche auf das Preisausschreiben der Wiener Akademie der Wissenschaften über diese platonische Frage eingelaufen war, gehörte die Ueberwegs: „Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Platons Leben" zu denen, welche des Preises für würdig erachtet wurde. Die Schrift erschien zu Wien im Jahre 1861 und trug nicht wenig dazu bei, den Bonner Privatdozenten nun auch in denjenigen Kreisen als einen tüchtigen Forscher bekannt zu machen, welche geneigt sind, die philologische Tüchtigkeit als den wesentlichsten Faktor gediegener Wissenschaftlichkeit zu betrachten. Innerhalb des Forschungsgebietes, auf welchem sich die Preisarbeit über Plato bewegt, hat dann

Ueberweg später in verschiedenen Zeitschriften, insbesondere in der Fichteschen, eine Reihe historisch-philosophischer und kritisch-philologischer Abhandlungen veröffentlicht, z. B.: „Über den Gegensatz zwischen Methodikern und Genetikern und dessen Vermittelung bei dem Problem der Ordnung der Schriften Platos" (Zeischr. f. Phil., Bd. 40); ferner „Über die platonische Weltseele" (Mus. f. Phil. N. F. Bd. IX), „Über den platonischen Timäus" (Zeitschr. f. Phil., Bd. 46) u. s. w.

So hatte sich denn Ueberweg bisher nach drei Seiten hin, nach der psychologisch-pädagogischen, der logisch-erkenntnistheoretischen und der historisch-philosophischen als einen selbständigen Denker und Forscher bewährt.

Er stand im sechsunddreißigsten Jahre, als er im Jahre 1862 eine Berufung als außerordentlicher Professor der Philosophie nach Königsberg erhielt. Er folgte diesem Rufe, und mit seiner Übersiedelung nach Königsberg beginnt für ihn ein neues, äußerlich günstigeres, aber auch innerlich reicheres Leben.

In Königsberg fand Ueberweg seitens seiner akademischen Kollegen ein freundliches Entgegenkommen, und insbesondere waren es Männer wie Karl Rosenkranz, Ludwig Friedländer und Lehrs, mit denen er sich gut stand und die dem kenntnisreichen, scharfsinnigen und doch so bescheidenen jungen Denker mit Wohlwollen und Sympathie begegneten. Wenn wir aus den Briefen Ueberwegs an einen Berliner Freund, welche aus dieser Zeit stammen, schließen dürfen, so fühlte er sich jetzt in seiner neuen Stellung vollkommen glücklich. Im Jahre 1865 vermählte er sich mit einer jungen Dame aus Pillau, Tochter eines dortigen Kaufmannes, Louise Panzenhagen, welcher Ehe vier Kinder entsprossen sind. Im Jahre 1867 erfolgte seine Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie und zum Mitgliede der Prüfungskommission.

Von den wissenschaftlichen Arbeiten, die zwar früher in Bonn schon begonnen waren, hier aber erst ausreiften, ist in ersterLinie sein „Grundriß zur Geschichte der Philosophie" zu nennen. Dieses in den späteren Auflagen von Max Heinze bearbeitete Werk in drei Bänden hat längst die verdiente Verbreitung und Anerkennung gefunden. Über seinen wissenschaftlichen Wert, seine Zuverlässigkeit und Vollständigkeit als repertorischer Führer beim Studium der Geschichte der Philosophie braucht hier daher nichts bemerkt zu werden. Ueberweg, welcher noch den außerordentlichen Erfolg des „Grundrisses" erlebte, wurde nicht müde, durch immer neue Zusätze, Bereicherungen

und Vervollkommnungen dieses Buch zu einem unentbehrlichen historischen Hilfsmittel zu gestalten. Er selbst hat sich in diesem Werke als einen ebenso gründlichen Historiker und Kenner der philosophischen Systeme bewährt, wie er auch durch sein in den Noten hervortretendes kritisches Verhalten seine eigene Stellung zu den einzelnen Philosophemen gekennzeichnet hat.

Diese seine kritische Tendenz tritt auch in einer Reihe von Abhandlungen hervor, welche Ueberweg schon früher und zumal seit seiner Königsberger Wirksamkeit in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht hat. Diese kleineren Arbeiten erstrecken sich auf die Gebiete der Erkenntnislehre, Ethik, Ästhetik und Geschichte der Philosophie und die hervorragendsten derselben sind außer der schon genannten Über Idealismus, Realismus und Idealrealismus: Über den Begriff der Philosophie; Über das Aristotelische, Kantsche und Herbartsche Moralprinzip; Über Sokrates' Entwickelungsgang; Über die Widerlegbarkeit von Berkeleys Lehre; Die Lehre des Aristoteles vom Wesen und der Wirkung der Kunst; Über den historischen Wert der Schrift: „De Melisso, Zenone, Gorgia"; ferner einige populär gehaltene Vorträge über Kant, Schiller, Jacobi u. a., welche teils in Gelzers protestantischen Monatsheften, teils in der Altpreußischen Monatsschrift von Reicke und Wichert erschienen sind. Der oben genannte Aufsatz über Berkeley, welcher sich seinem Inhalte nach an die kritischen Noten anschließt, welche Ueberweg seiner Übersetzung von Berkeleys „Treatise on the principles of human Knowledge" für Kirchmanns „Philosophische Bibliothek" (Bd. 12) hinzufügte, wurde die Veranlassung für einen langen und peinlichen, aber in historisch-philosophischer Beziehung nicht uninteressanten Streit. Auf Ueberwegs kritischen Angriff gegen Berkeley fühlte sich nämlich der Engländer Collyns Simon, der sich als einen Anhänger des Phänomenalismus Berkeleys erwies und auch in diesem Sinne ein Werk veröffentlicht hatte: „On the nature of Elements of the external world on universal Immaterialism" (Lond. 1862), veranlaßt, in einem offenen Briefe (in der Zeitschr. f. Philos.) Berkeley gegen Ueberweg zu verteidigen. Außerdem mischten sich noch zwei deutsche Gelehrte, die Professoren R. Hoppe und W. Schuppe in die Streitfrage. Ueberweg, durch diesen dreifachen Ueberfall erbittert, antwortete etwas gereizt, worauf seitens Schuppes eine ebenso scharfe Erwiderung (in den Philos. Monatsheften) erfolgte. Abgesehen von dem sachlichen Interesse, welches diese Diskussion darbietet, zeugte sie auch noch von der eminenten logischen und

dialektischen Befähigung Ueberwegs, der, einem dreifachen, von verschiedenen Seiten herkommenden Feuer ausgesetzt, seine Position mit möglichster Geschicklichkeit verteidigte.

Dieser Gewandtheit in der wissenschaftlichen Polemik entsprach auch seine außerordentliche Geschicklichkeit in der mündlichen Diskussion. Seit seiner Studienzeit hatte Ueberweg, wo er nur Gelegenheit fand, seiner Neigung zu philosophischen Debatten nachgegeben. In Bonn war es besonders der ihm eng befreundete Dr. Boecker, ein als medizinischer Schriftsteller bekannter Arzt mit ausgesprochen materialistischer Weltanschauung, mit welchem er auf den weiten gemeinsamen Spaziergängen philosophisch diskutierte.

Hier in Königsberg war es nun besonders Heinrich Czolbe, der bekannte naturphilosophische Schriftsteller und Begründer eines Systems des teleologischen Naturalismus, mit welchem Ueberweg eifrigen Umgang pflegte. Wir haben oben in dem Abschnitte über Czolbe der gegenseitigen Förderung gedacht, welche beide Männer diesem ihrem Freundschaftsbunde verdanken.

Für Ueberweg insbesondere hatte der tägliche persönliche wissenschaftliche Verkehr mit Czolbe die bedeutsame Wirkung, daß er in den letzten Jahren den sensualistisch-mechanischen Prinzipien dieses Freundes, dem er von Herzen ergeben war, mehr und mehr zuneigte.

Czolbe erzählt (in einem uns freundlichst zur Verfügung gestellten Manuskript aus seinem noch ungedruckten Nachlaß) von ihren gemeinsamen Wanderungen an dem bei Königsberg liegenden, von waldigen Bergen herrlich geschmückten Strande der Ostsee. Von einigen Höhen erblickt man am fernen Horizonte den Frauenberger Dom, in welchem Copernikus ruht. Unvergeßlich, sagt Czolbe, wird es mir bleiben, wie Ueberweg bisweilen in kindlichem Frohsinn mit seinen aus einem Chore des Euripides erhaltenen Lieblingsversen das Brausen der Wogen zu übertönen versuchte, mit denen er auch in seinem Grundriß (Bd. I) die Darstellung des Anaxagoras abschließt, weil sie im Hinblick auf diesen die Glückseligkeit des Forschers preisen:

Ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνας μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεισ ὁρμῶν
ἀλλ' ἀθάνατον καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρω, τίς τε συνέστη
καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως.

τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίζει.*)

Die letzten Lebensjahre Ueberwegs waren vielfach durch Kränklichkeit getrübt. Die Absicht, eine längere Erholungsreise nach dem Süden anzutreten, bestand wohl; doch schien sie ihm immer unausführbar wegen der rastlosen Sorgfalt,die er der Ausbreitung der neuen Auflagen seiner Lehrbücher widmete. Seine akademischen Pflichten hat er bis kurz vor seinem Tode erfüllt. Dieser letztere trat am 9. Juni 1871 ein und — schnitt ein arbeitsvolles Forscherleben ab, welches ausschließlich der großen Sache der Wissenschaft und der Wahrheit gewidmet war.

Friedrich Albert Lange hat versucht, die Ergebnisse der inneren Umwandlung Ueberwegs, welche durch die Adoptierung des Czolbeschen Naturalismus und Verschmelzung desselben mit Ueberwegs Teleologismus zu Tage trat, teils nach gelegentlichen und brieflichen Äußerungen Ueberwegs selbst, teils nach Stellen in seinen Abhandlungen aus dieser Zeit, teils aber auch nach den Andeutungen, die Czolbe selbst über die Sache gab, sich zu konstruieren. Er spricht sich darüber in folgender Weise aus:

„Es handelt sich hier hauptsächlich um die Stellung des teleologischen Prinzips zum naturalistischen. Daß Ueberwegs „Idealismus" ohne das teleologische Prinzip trotz seines idealistischen Elements einem konsequeten Naturalismus sehr nahe stehen mußte, ergiebt sich auf den ersten Blick. Man durchdenke die Sache nur einmal vom Standpunkte seiner logisch-psychologischen Fundamentalhypothese! Da haben wir ein nach drei räumlichen Dimensionen ausgedehntes, mit Materie erfülltes nnd von den allgemeinen Naturgesetzen in der Bewegung seiner Teile regiertes Universum. Die in demselben vorhandenen Dinge sind in kolossalem Maßstabe größer, als die Dinge unserer Erscheinungswelt; sie haben vielleicht die umgekehrte Lage, sie mögen auch in ihrer Beschaffenheit in mancher Beziehung abweichen, aber im wesentlichen sind sie die Urbilder, welche den Bildern in

*) „O selig der Mann, der zu forschen gelernt!
Nie gehet er aus auf der Mitbürger Leid.
Noch auf Thaten, die gegen das Recht!
Er versenket den Blick ins nie alternde Werk
Der ewigen Natur, woraus er gefügt,
Und weshalb und welchen der Wege!
Wer also gesinnt, nie haftet ihm an
Die Geneigtheit zu unschönen Thaten."

unserem Geiste, d. h. unserer Erscheinungswelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen entsprechen. Die Körper der Menschen, gleich allen Gegenständen dieses Universums relativ kolossal zu denken, bergen in einem Teil ihres Gehirns jenen „Äther", oder wie Ueberweg später anzunehmen vorzog, jene Substanz von „indifferenter" (d. h. nach allen Seiten gleich gut leitender und gleich beweglicher) Struktur, in welcher sich die Empfindungsimpulse, nach psychologischen Gesetzen durch die Nerven zugeleitet, zu jenen Bildern der Dinge vereinigen, die wir für die Objekte selbst halten, die aber in der That unsere Vorstellungen sind. Der Schall und andere, sich nicht zu einem Bilde formenden Empfindungen verbreiten sich als gleichmäßige Erregungen im ganzen Empfindungsraum und verschmelzen eben dadurch auch mit den Bildern als tönend gedachte Gegenstände. Diese Bilder wechseln beständig, angeregt von den organisch gegliederten Teilen des Gehirns und auf sie zurückwirkend. Die Bedingungen des Gedächtnisses und sämtlicher Reproduktionserscheinungen suchte Ueberweg nicht im „Sensorium" selbst, sondern in den Ganglienzellen des Gehirns, und zwar in beharrenden Modifikationen der festen Struktur ihrer Wendungen, d. h. er nahm nicht irgend eine Aufbewahrung der Vorstellungen selbst an, sondern nur ein Bleiben der rein materiellen Bedingungen ihres Entstehens" . . .

„Bevor wir," fährt Lange fort, „auf den teleologischen Faktor eingehen, der bei Ueberweg das Gegengewicht gegen den naturalistischen bildete, sei noch erwähnt, daß die Frage, ob die „Dinge—an—sich" oder die kosmischen Urbilder unserer mikrokosmischen Welt auch im Sinne des Czolbeschen „Sensualismus" oder des Kirchmannschen „Realismus" Qualitäten haben, die unseren Empfindungsqualitäten entsprechen, für Ueberweg eine offene blieb. Das „Ding—an—sich" des von uns vernommenen Tones ist allerdings, soweit die Wissenschaft uns sicher führt, die Vibration der Saite, der Luft u. s. w., aber wie die Vibrationen, in den Nerven umgestaltet, aber immerhin noch materielle Bewegung, in unserem Sensorium zu dem werden können, was wir Schall oder Farbe oder Wärme u. s. w. nennen, so muß diesen Vorgängen auch im Dinge an sich etwas ähnliches, vielleicht als Vorstellung der Weltseele entsprechen. Hier scheint Ueberweg nur deshalb nicht zugestimmt zu haben, weil ihm diese Fassung des Sachverhalts zu eng und dogmatisch war, gegenüber anderen, berechtigten Möglichkeiten, namentlich hinsichtlich der Art, wie Vorstellungen der Weltseele zu denken sind."

„Daß Ueberweg überhaupt eine Weltseele annahm, würde sein System noch keineswegs vom Materialismus unterschieden haben; denn die bekannte Behauptung, daß der Materialist „die Seele leugne", kann sich ja nur auf eine bestimmte Auffassungsweise der Seele beziehen, da es noch nie jemandem eingefallen ist, sein eigenes Denken, Wollen und Begehren zu leugnen. Kann nun aber dieses im menschlichen Mikrokosmus eine Funktion der Materie sein, so kann es sich mit einem hypothetischen Vorstellen und Wollen des Weltganzen oder eines organisierten Zentrums desselben durchaus ebenso verhalten."

„Der wahre Unterschied lag vielmehr ausschließlich in der teleologischen Weltanschauung, die, auf die Weltseele angewandt, unmittelbar auch zu einer teleologischen werden mußte . . Hier lag nun aber die Schwierigkeit: Wie verhält sich Teleologie zu Kausalität? Ein Mann von Ueberwegs Scharfsinn und Gewissenhaftigkeit vermochte sich nicht mit der eleganten Grazie eines Trendelenburg über diesen fatalen Punkt hinwegzusetzen. Ueberweg war darüber völlig im Klaren, daß mit einer immanenten Zweckmäßigkeit, die nur als das Gesamtresultat den wirkenden Ursachen in ihrer Vereinzelung gegenüber gestellt würde, sein Postulat nicht erfüllt sei; ebenso aber darüber, daß jede Art, den Zweck „leitend", „regierend" u. s. w. in die Kausalreihe als ein fremdes Element eingreifen zu lassen, in schwere Konflikte gerät mit der Natur des Kausalbegriffes selbst, mit dem von ihm anerkannten Postulat eines anschaulichen Denkens und mit der Forderung der Wissenschaft, einer mathematisch-physikalischen Analyse des gegebenen keine Schranken zu setzen."

„Denn in der That, wenn auf irgend einem Puukte ein fremdartiger Faktor in die Kausalreihe eingreifen und etwas schaffen soll, was dem Theologen vielleicht sehr „begreiflich" ist, vom Standpunkt der wirkenden Ursachen aus aber schlechthin als ein Wunder, als eine absolute Unterbrechung der, soweit unsere Forschung reicht, ununterbrochenen Kette der Ursachen und Wirkungen erscheinen muß, wo ist dann die Grenze und wozu überhaupt noch wirkende Ursachen, wenn der Zweck einen materiellen Effekt ohne dieselben hervorbringen kann? Diesem Argument, das natürlich in den mannigfaltigsten Formen wiederkehren kann, vermochte auch Ueberweg bei all seiner Gewandtheit im Diskutieren niemals zu widerstehen."

„Doch wir wollen für die Schwierigkeiten, die Ueberweg in diesem Punkte fand und die seinem Verstande und seinem Charakter alle Ehre machen, zunächst ihn selbst reden lassen und dann kurz angeben,

wie er sich half. In einem Briefe vom 18. November 1860, veranlaßt durch die Philaletes-Broschüre,*) schreibt er wörtlich folgendes: „Auf mein teleologisches Argument sind Sie nicht eingegangen. Ich weiß, daß man die bloß subjektive Bedeutung entgegenzuhalten pflegt; aber diese steht doch auch in Frage. Wer in diesem Punkte nicht auf der Seite Spinozas steht, muß nachweisen, wie denn die Erscheinungen des organischen Lebens, die wir uns am bequemsten mittels jenes Begriffes zurechtlegen, ohne denselben irgend denkbar seien. „Kausalität" pflegt doch objektiv genommen zu werden; nun aber kommen wir mit einer Zusammenwürfelung der Atome allein sicher nicht aus; Hegels „immanente Zweckmäßigkeit", „schöpferischer Begriff" hält aber eine unklare Mitte zwischen Atomistik und Teleologie und weist über sich selbst heraus. Kants Theorie ist an den Kantianismus überhaupt gebunden, der doch als Ganzes, wie er in den drei Kritiken vorliegt, nicht haltbar ist und bei Fichte nur noch toller wird. Ich bin beinahe in derselben Klemme, worin Herbart sich befand: einesteils ist die Annahme notwendig, andererseits entweder unvollziehbar (nach der Herbartschen Metaphysik), oder doch schwer vollziehbar (nach Fechners und meinem Standpunkte). Helfen Sie mir aus der Klemme, und ich werde Ihnen Dank wissen. Dazu genügt aber nicht, daß Sie mir als unwahrscheinlich nachweisen, was ich selbst als an sich sehr wenig wahrscheinlich anerkenne, sondern daß Sie mir eine andere Aussicht eröffnen, die mir auch nur einigermaßen plausibel erscheine."

„Die Art nun," bemerkt Lange weiter, „wie Ueberweg sich selbst half, war die Annahme „innerer Zustände" in der Materie, welche durch eine materielle Kausalreihe erregt werden und wieder eine solche erzeugen, jedoch an sich selbst nicht materiell sind. Hier war denn auch für die Einwirkung des Zweckes ein Angriffspunkt gegeben, bei dem sich der Widerspruch zwischen Kausalität und Teleologie verbarg. Diese Annahme einer Kritik zu unterwerfen, dürfte hier nicht an der Stelle sein. In unserer späteren Korrespondenz war von diesem Punkte nicht mehr viel die Rede und ich will daher hier nur noch zwei Umstände anführen, welche zeigen, wie hohen Wert Ueberweg einerseits auf jede Erweiterung unserer Erkenntnis nach Kausalbegriffen legte, auch wo sie mit seinen Lieblingsmeinungen in Konflikt zu geraten schien, und wie zäh er doch andererseits an seiner Teleologie festhielt. Der erste Umstand ist, daß Ueberweg die

*) Diese Broschüre Ueberwegs wird weiter unten erwähnt.

Theorie Darwins, sobald er sie näher kennen gelernt hatte, unumwunden als einen berechtigten und mehr als „einigermaßen plausibeln" Versuch zur Erklärung des organischen Lebens aus den wirkenden Ursachen anerkannte; der andere, daß ihn Ed. von Hartmanns „Philosophie des Unbewußten" entschieden sympathisch berührte, die man als den verwegensten neueren Versuch bezeichnen kann, die Herrschaft der wirkenden Ursachen in der Natur wieder mit einem mystischen und teleologischen Prinzip zu durchbrechen und, anscheinend auf Mathematik und Naturwissenschaften gestützt, der mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschung die Basis ihrer Operationen zu entziehen."*)

Wir haben diesen ganzen Passus aus der Langeschen Abhandlung hier wiedergegeben, weil, abgesehen von ihrem Wert für die Charakteristik Ueberwegs, aus derselben ziemlich klar hervorgeht, daß, wenn Ueberweg den schon in seiner Logik angedeuteten (§ 6) Plan eines Systems der Philosophie niemals zur Ausführung gebracht hat, er doch die Hauptpunkte zur metaphysischen Grundlegung eines philosophischen Systems nicht nur schon sehr früh mit sich herumtrug, sondern auch fortwährend von allen Seiten her fester zu basieren bemüht war je nach den Einflüssen, welche die fortschreitenden positiven Wissenschaften oder das kritische Studium anderer philosophischer Meinungen oder der briefliche oder persönliche Austausch seiner Ansichten mit wissenschaftlichen Freunden hervorbrachten.

Was nun noch etwa von Ueberwegs Stellung zur Politik und zu den religiösen Bewegungen der Zeit gesagt werden kann, tritt bei weitem zurück vor dem, was von ihm als Denker und Wahrheitsforscher gilt, daß wir, wie Adolf Lasson bemerkt, „in ihm ein edles Vorbild eines rein der Sache gewidmeten uneigennützigen Strebens zu verehren haben." Aber dieselbe Überzeugungstreue, denselben Feuereifer für die Wahrheit, die ihn bei wissenschaftlichen Problemen erfüllte, zeigte er auch, wo er, in seltenen Fällen zwar, öffentlich in politischen oder religiösen Fragen auftrat. Auf beiden Gebieten gehörte Ueberweg der liberalen Richtung an. Er bekundete dies öffentlich einerseits im Jahre 1861 bei Gelegenheit der Wahlen zum preußischen Landtage in einer Flugschrift gegen den ultramontanen Professor Bauerband in Bonn, andererseits in einem „Offenen Brief": „Über freie Gemeinden und Gottes Persönlichkeit", den er an den

*) Vgl. Altpreußische Monatsschrift. Herausgeg. von R. Reicke u. E. Wichert. VIII. Jahrg., Heft 15. u. 16.

protestantischen Reformprediger Uhlich unter dem Pseudonym „Philaletes“ gerichtet hatte. Ueberweg stand der religiösen Reformbewegung, wie sie damals freilich noch in abgeschwächtem Tempo hervortrat, sehr sympathisch gegenüber und war in der Frage des Verhaltens der „Gebildeten“ gegenüber der kirchlichen Orthodoxie für ein sofortiges massenhaftes Austreten derselben aus der Kirche und Bildung von Gemeinden auf der Grundlage einer „gereinigten“ Religionsanschauung. Freilich verkannte er nicht, daß alle historischen Kirchen jetzt doch in einer Art von Übergangszustand leben und daß man sich noch lange mit Geduld wappnen müsse, ehe an deren Stelle die „Kirche der Zukunft“ treten werde, welche ihren Wahrheitsgehalt nicht in mystisch-poetischer, sondern in bestimmter, den Bewußtseinsinhalt der fortgeschrittenen Zeit repräsentierender dogmatischer Form werde fassen müssen.

Ueberwegs schriftstellerische Produktivität war keine übermäßig große. Aber alles, was er schrieb, trägt den Stempel eines klaren Geistes. Sein Stil ist präzis, scharf und (durch das Streben nach Kürze) gedrungen. Jedoch kann er sich auch, obwohl in seltenen Fällen und wo es die Sache erfordert, zu schwungvollem Pathos und poetischer Bildlichkeit erheben. Im Ganzen aber trägt seine Diktion das Gepräge seines nüchternen, klar und ruhig abwägenden und scharf eindringenden „kritischen“ Geistes.

Aus Ueberwegs Nachlaß hat der Verfasser dieses Werkes folgende Publikationen veröffentlicht: „Schiller als Historiker und Philosoph“ (Leipzig 1884 *) und „Friedrich Ueberwegs Nachlaß. Philos. Abhandlungen und wissenschaftliche Korrespondenz mit einer Einleitung herausgegeben (Leipzig 1888). Biographische Skizzen über Ueberweg haben Friedrich Albert Lange (Altpr. Monatsschr. VIII. 15) und Adolf Lasson (Phil. Monatsh. VII., 1872) veröffentlicht.

Die eigentliche Schule Benekes.

Weder Fortlage noch Ueberweg können im strengsten Wortsinne als Anhänger Benekes bezeichnet werden. Denn wenn sie auch beide mit ihren psychologischen Grundansichten in Benekes Seelentheorie

*) Ueberweg hatte dieses Manuskript infolge des Preisausschreibens der Wiener Akademie (1859), welche eine Darstellung von „Schillers Verhältnis zur Wissenschaft“ verlangte, ausgearbeitet und eingereicht. Doch war es Karl Tomascheks Arbeit, welche den Preis erhielt und die im J. 1862 im Druck erschien.

wurzeln, so haben doch bei beiden, insbesondere aber bei Ueberweg, so viele anderweitige Elemente Einfluß gewonnen, daß der Zusammenhang mit Beneke nur ein sehr lockerer ist. —

Dagegen haben eine Anzahl namhafter Pädagogen sich um die Verbreitung der Psychologie und der Erziehungslehre Benekes sehr verdient gemacht. Hier ist in erster Linie Johann Gottlieb Dreßler zu nennen, der in einigen selbständigen Werken darauf ausgeht, Benekes Psychologie, Logik und Pädagogik in einer für weitere Kreise bestimmten volkstümlichen Form darzustellen, wobei er sowohl Erläuterungen der Hauptlehren seines Meisters giebt, als auch Mißverständnisse und Angriffe zurückweist. Letzteres hat nun Dreßler auch in zahlreichen, bald größeren Abhandlungen, bald kleineren Artikeln besonders in pädagogischen Zeitschriften unternommen. Dreßlers größere Schriften sind: „Beneke und die Seelenlehre als Naturwissenschaft" (Bautzen 1846), „Praktische Denklehre" (Bautzen 1852); „Die Grundlehren der Psychologie und Logik" (1867). Die dritte Auflage dieses Werkes hat nach dem Tode Dreßlers (18. Mai 1867) dessen Sohn Otto D. in Gemeinschaft mit dem bekannten Pädagogen Friedrich Dittes (Leipzig 1872) herausgegeben. Außerdem hat er seinen Lehrer in einer Studie „Ist Beneke Materialist?" (Berlin 1862) gegen den Vorwurf verteidigt, als wenn seine philosophischen Grundprinzipien, konsequent gefaßt, zum Materialismus führen. Dreßler hat dann noch Benekes „Lehrbuch der Psychologie" (1864) und dessen „Erziehungs- und Unterrichtslehre" (1864) publiziert. Auch Otto Dreßler hat im Sinne Benekes einen „Grundriß der philosophischen Anthropologie als Grundlage der Erziehungslehre" (Leipzig 1868) und ein Lehrbuch der Anthropologie" (Leipzig 1876) veröffentlicht.

Außer den beiden Dreßler haben noch einige andere Denker, meist Pädagogen, Benekes Psychologie auf die Erziehungslehre angewandt. Hierher gehören J. R. Wurst, dessen „Sprachdenklehre" auf Benekes Seelenlehre beruht, Otto Börner (Die Willensfreiheit, Zurechnung und Strafe, 1857), ferner der schon genannte Friedrich Dittes, welcher eine ganze Reihe meist für Lehrerkreise berechnete und hier auch viel benutzter Lehr- und Handbücher über Logik, Psychologie, Ästhetik und Pädagogik geschrieben hat, dann Kämmel, der eine Anzahl pädagogischer Abhandlungen, die auf Beneke basieren, für Zeitschriften und Encyklopädien verfaßt hat und endlich Friedrich Schneding. Heinrich Neugeboren und Ludwig Korodi, zwei Pädagogen in Siebenbürgen, welche einige Zeit (1859—61) eine „Vierteljahrsschrift für Seelenlehre" herausgaben, gehören ebenfalls dieser Schule an.

Die

Versöhnung der Naturwissenschaften

mit dem

Idealismus.

Hermann Lotze.

Sein Leben und seine Schriften.

In einem Werke, welches sich zur Aufgabe gesetzt, die hervorragendsten Denker der Gegenwart vorzuführen, darf ein Mann nicht fehlen, dem an philosophischer Tiefe, Selbständigkeit und Originalität nur wenige der lebenden Philosophen gleichkommen, und der sicher einer der einflußreichsten Philosophen der jüngsten Zeit in Deutschland gewesen ist: Hermann Lotze.

Fragen wir aber, welche besondern Umstände es gewesen, welche Lotze diese Stellung angewiesen haben, so müssen wir in Erinnerung bringen sein Verhältnis zu den naturphilosophischen Problemen unserer Zeit, insbesondere müssen wir seine Verdienste um die große Frage der wissenschaftlichen Berechtigung der materialistischen oder idealistischen Weltbetrachtung ins Auge fassen.

Noch vor fünfzig Jahren hätte man diesen Probleme diese Wichtigkeit nicht beigemessen. Damals, als die großen Systeme der Philosophie noch in ihrer vollsten Blüte standen, hatte der Einfluß der Naturwissenschaften noch lange nicht die Höhe erreicht wie heute, und so konnten Probleme wie Teleologie oder Mechanismus in der Naturbetrachtung oder der Zusammenhang von Leib und Seele und das Verhältnis beider zu einander kaum so in den Vordergrund der Diskussion treten wie jetzt. Es waren vielmehr wesentlich religionsphilosophische und metaphysische Ideen, welche die Geister jener Zeit in Anspruch nahmen. Erst mit dem alles Andere zurückdrängenden Aufschwung der Naturwissenschaften und mit dem Anspruch, der nun aus dem erhöhten Selbstgefühl der letzteren hervorging, die philosophischen Probleme entweder von ihrem Standpunkte aus zu lösen oder sie überhaupt als unlösbar zu erklären, begann nun auch die spekulative Philosophie, dem bis dahin von ihr nur zu sehr vernachlässigten Gebiete der exakten Naturerkenntnis näher zu treten und sich an der Diskussion jener Punkte zu beteiligen.

Unter den deutschen Philosophen jedoch, welche die brennend gewordenen Fragen der Naturphilosophie und der Psychologie geflissent-

lich aufsuchten und zu ihrer Entscheidung auf durchaus moderner naturwissenschaftlich-exakter Grundlage beitrugen, ist vor allem Lotze zu nennen.

Hierzu kommt noch ein anderes Moment, das die große Verbreitung und die Beliebtheit der Schriften dieses Denkers erklärt. Es sind die außerordentlichen Vorzüge seines Stils. Da es nun nachgerade — und nicht ganz mit Unrecht — sprüchwörtlich geworden war, daß deutsche Philosophen schlecht schreiben, war man von der Klarheit, Präzision und Schönheit der Lotzeschen Diktion um so mehr überrascht, als diese Vorzüge der Form nicht auf Kosten der Gründlichkeit und Tiefe des Inhaltes erreicht waren. Freilich hatte ja schon Arthur Schopenhauer bewiesen, daß man ein bedeutender Metaphysiker sein und dabei doch eine interessante und anziehende Sprache haben kann. Aber wenn Schopenhauer uns seine witzige und geistreiche Schreibart nur zu oft durch vulgäre Derbheiten und Cynismen verleidet, so müssen wir bei Lotze einen Zug fast Goethescher Vornehmheit bewundern, der sich durch alle seine Schriften hindurchzieht. Dabei fehlt es bei aller gewissenhaften Abwägung und farbenreich nuancierter Schattierung des Ausdrucks in Lotzes Sprache nicht an jenem durchgängigen Hauch von Wärme, ja von Getragenheit und Weihe, die den Leser unmittelbar in die geeignete Stimmung versetzen und ihn für die Höhe und den Ernst der behandelten Fragen empfänglich machen.

Lotzes Stellung in der Entwickelungsgeschichte der Philosophie in Deutschland ist aus dem Grunde eine so bedeutsame, weil er, zwischen metaphysische Spekulation und die Bestrebungen der exakten Naturforschung gestellt, nicht nur zwischen beiden vermittelte und das Wechselverhältnis derselben zu einander bestimmte, sondern auch gerade hierdurch eine neue Phase in dem gesamten wissenschaftlichen Leben der Gegenwart heraufführte. Denn wie er selbst mit gutem Beispiel voranging, so zwang er förmlich die spekulativen Philosophen, außer den erkenntnistheoretischen und logischen Problemen nun auch den Fragen der Natur- und Seelenforschung ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, während er die Vertreter der Naturwissenschaft an den Gedanken gewöhnte, daß sie über den unübersehbaren Bereich der Erfahrungsthatsachen hinaus nun auch der zusammenfassenden und vergeistigenden Prinzipien und Ideeen der Philosophie bedürfen.

Diese bevorzugte Stellung Hermann Lotzes spiegelt sich gewissermaßen schon in seinem wissenschaftlichen Entwickelungsgange. Einer Art Doppelneigung zu spekulativen Untersuchungen und zur exakten Forschung zugleich nachgebend, sehen wir ihn sein ganzes Leben hin-

durch diese parallelen Linien verfolgen, die ihn zuletzt zu Ergebnissen führen, welche sich als Kombination beider herausstellen. Von vorne herein hat Lotze alle Zweige der Naturwissenschaft mit derselben Hingebung erfaßt und sich zu eigen zu machen gesucht, wie die verschiedenen Teile der Geisteswissenschaft, und ohne der innern Berechtigung beider zu nahe zu treten, ja mit ausdrücklicher Wahrung ihrer Selbständigkeit gelangt er schließlich zu den Resultaten, in denen die bisherigen, feindlich sich gegenüberstehenden Seiten zu einer höheren Weltanschauung verschmolzen sind. So hatten einerseits das ernsteste wissenschaftliche Interesse, das nur in der exaktesten Feststellung der Thatsachen und in der bündigsten Formulierung von Gesetzen sich genügte, andererseits ein zarter Sinn und eine tiefe Empfindung für die idealen Seiten im Leben wie in der Kunst einen Kompromiß in ihm geschlossen, der sich nicht beruhigte mit dem bloßen subjektiven Gefühl von der Harmonie der idealen und der materiellen Welt, sondern zum treibenden Kausalitätstrieb in ihm wurde, die Gründe jener Harmonie aufzusuchen und sie zu einem geschlossenen Bau einer einheitlichen Menschen-, Natur- und Gotteserkenntnis zu verwenden. Dieses System Lotzes, das wir vielleicht nicht unpassend mit dem Namen eines „Teleologischen Idealismus“ bezeichnen können, zeigt allerdings keine ganz durchgeführte Gliederung seiner Teile. Doch ist nicht zu verkennen, daß Lotze überall das Bestreben bekundet, die Naturerkenntnis zur Basis aller Metaphysik und Ethik zu machen.

Hermann Lotze ist wie Lessing und Fichte ein Sohn der Lausitz. Er wurde als Sohn eines Militärarztes am 21. Mai 1817 zu Zittau geboren, absolvierte das dortige Gymnasium und bezog schon im 17. Lebensjahre die Universität zu Leipzig, um sich daselbst dem Studium der Medizin zu widmen. Hier waren es besonders die großen Physiologen Weber und Volkmann, sowie der geistvolle Psychophysiker Fechner, von denen der hochbegabte und lernbegierige Jüngling besonders gefesselt wurde. Aber er beschränkte sich nicht auf sein Fachstudium allein und die von ihm abhängigen naturwissenschaftlichen Zweige. Vielmehr zog es ihn bald zu jenen höheren Ideeenkreisen hin, wie sie als Nachklang zu den großen spekulativen Systemen, die mit Hegels Tod ihren Abschluß gefunden hatten, an fast allen deutschen Universitäten noch in voller Blüte standen. In dieser Beziehung war es insbesondere der spekulative Theist und Ästhetiker, Christian Hermann Weiße, dem Lotze die tiefsten Anregungen zu verdanken hatte. Außerdem waren es noch einige hervorragende Vertreter der Herbartschen Schule, wie Drobisch und

Hartenstein, welche in Leipzig einen großen Kreis von Zuhörern damals um sich versammelten und die nicht ohne bedeutsame Einwirkung auf Lotze blieben. Letzterer hat es selbst später anerkannt, daß ihn zumal die strengere wissenschaftliche Methode dieser Schule, besonders im Gebiete der Psychologie, sehr angezogen habe, und Lotze ist sich der Verwandtschaft seiner eigenen Weltanschauung mit der Herbarts sehr wohl bewußt geblieben, was jedoch nicht ausschließt, daß er später gegen eine Identifizierung seiner und der Herbartschen Prinzipien energisch protestierte. Heute wird es wohl niemand mehr einfallen, Lotze für einen Herbartianer zu halten, da bei aller Ähnlichkeit in der methodologischen Schärfe zwischen den metaphysischen Grundlagen beider eine starke Differenz obwaltet.

Im Jahre 1836 hatte Lotze in der Medizin und Philosophie zu Leipzig promoviert und ein Jahr später für beide Wissenschaften sich daselbst habilitiert. So eine Zeit lang eine Art wissenschaftlichen Doppellebens führend, zeigten auch seine Publikationen, die er bald in rascher Folge erscheinen ließ, seine Zugehörigkeit zu zwei Forschungsgebieten, die sonst weit auseinander liegen. So folgte auf die „Metaphysik" (Leipzig 1841) eine „Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften" (1842), und auf die „Logik" (1843) ließ er eine „Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens" (1850) erscheinen. Zwei Jahre später publizierte er dann seine bekannte „Medizinische Psychologie", die gewissermaßen die mittlere Diagonale aus den beiden bisher getrennten Richtungen seiner wissenschaftlichen Thätigkeit zieht.

Mittlerweile hatte Lotzes Name in der wissenschaftlichen Welt einen solchen Klang erhalten, daß an den noch nicht 27jährigen Forscher eine (wesentlich durch den Physiologen Rudolf Wagner veranlaßte) Berufung nach Göttingen als ordentlicher Professor der Philosophie erging. Lotze nahm den Ruf an die altehrwürdige Georgia Augusta mit um so freudigerer Empfindung an, als er nun fortan den Lehrstuhl keines Geringeren als des im Jahre 1841 verstorbenen Herbart bekleiden sollte.

Hier in Göttingen entfaltete er nun eine weitreichende Wirksamkeit als akademischer Lehrer wie als Schriftsteller, wie auch in diesen Abschnitt seines Lebens die Abfassung seiner philosophischen Haupt-Werke fällt: des „Mikrokosmus" (3 Bde., 1856—64; 3. Aufl. 1876—80), des „Systems der Philosophie" (Bd. I „Metaphysik", 1879, Bd. II „Logik", 1880) und der „Geschichte der Ästhetik in Deutschland" (1868).

Nur ungern trennte sich der alternde Gelehrte von der Stätte einer 36jährigen Thätigkeit, als er 1880 an die Universität zu Berlin an Stelle des kurz vorher verstorbenen Friedrich Harms auf den Lehrstuhl berufen wurde, den einst Fichte, Hegel und Trendelenburg inne gehabt. Man knüpfte an diese Berufung die Hoffnung, daß die philosophischen Studien, die seit Jahrzehnten in Berlin einigermaßen darnieder lagen, durch Lotze einen neuen Aufschwung erlangen würden. Doch sollte diese Hoffnung nicht in Erfüllung gehen. Der in den letzten Jahren kränkelnde Philosoph erlag einem Brustleiden, dessen Keime er schon lange in sich trug, am 1. Juli 1881.

Lotze hat am eingehendsten seine Weltanschauung in seinem oben genannten Werke: „Mikrokosmus“ dargelegt. Wenn wir an der Hand dieses ideereichen Buches eine gedrängte Skizze derselben zu geben versuchen, so können wir uns hier leider nur auf die wesentlichsten Hauptpunkte derselben beschränken.

Ähnlich wie einst Spinoza gestand, daß er bei aller seiner Wahrheitsforschung nur das leidenschaftslose Glück und die Ruhe der Seele gesucht habe, so hat auch Lotze bei seinen philosophischen Untersuchungen wesentlich praktisch-ethische Ziele im Auge: er möchte dahin gelangen, den alten, nie geschlichteten Zwist zwischen den Ergebnissen menschlicher Wissenschaft und den Bedürfnissen des Gemüts auszugleichen. „Könnte es,“ heißt es in der Einleitung zum „Mikrokosmus“, „der menschlichen Forschung nur darauf ankommen, den Bestand der vorhandenen Welt nur erkennend abzubilden, welchen Wert hätte dann doch ihre ganze Mühe, die mit der öden Wiederholung schließe, daß das, was außerhalb der Seele vorhanden war, nun nachgebildet in ihr noch einmal vorkäme? Welche Bedeutung hätte das leere Spiel dieser Verdoppelung, welche Pflicht der Geist, ein Spiegel zu sein für das, was nicht denkt, wäre nicht die Auffindung der Wahrheit überall zugleich die Erzeugung eines Gutes, dessen Wert die Mühe seiner Gewinnung rechtfertigte? Der Einzelne, in die Teilung der geistigen Arbeit verstrickt, welche der wachsende Umfang der Wissenschaft unvermeidlich herbeiführt, mag für Augenblicke den Zusammenhang seiner engbegrenzten Beschäftigung mit den großen Zwecken des menschlichen Lebens vergessen; es mag ihm scheinen, als sei die Förderung des Wissens um des Wissens willen an sich ein verständliches und würdiges Ziel menschlicher Bestrebungen. Aber alle seine Bemühungen haben zuletzt doch nur die Bedeutung, zusammengefaßt mit denen unzähliger anderer ein Bild der Welt zu entwerfen, das

uns andeutet, was wir als den wahren Sinn des Daseins zu ehren, was wir zu thun, was wir zu hoffen haben."

Dieses ethische Ziel seiner Untersuchungen hat aber auf die Voraussetzungen, von denen sie ausgehen, gar keinen Einfluß. Denn wollte die Philosophie jenes Ziel erreichen, so müsse sie einerseits allen Forderungen strengster Wissenschaftlichkeit genügen, andererseits aber innerhalb ihres weiten Umfangs die Lösungen aller Rätsel versuchen, welche die ungestillte Sehnsucht des Gemüts ihr aufgiebt.

Aber jenen Anforderungen strengster Wissenschaftlichkeit unserer Zeit genügt Lotze dadurch, daß er von der Annahme der ausnahmslosen Herrschaft der mechanischen Prinzipien nicht nur auf dem Gebiete des unorganischen, sondern auch des organischen Lebens ausgeht. Allen naturphilosophischen Erörterungen in Bd. I des „Mikrokosmus" legt er daher diese Voraussetzung unter. Lotze acceptiert die wesentlichsten Annahmen der Atomistik der heutigen Physik und führt ihren Geltungsbereich durch das ganze Naturleben durch. „So wie der Brennpunkt einer Linse die wärmende Kraft des Lichtes verdichtet, oder das zierliche Bild einer Gestalt entwirft ohne sein eigenes Verdienst, sondern die zusammenschließenden Strahlen es sind, die es ihm schenken, der Schauplatz so ausgezeichneter Erscheinungen zu sein: so verdienstlos beinahe sammelt der lebendige Körper die Stoffe und Bewegungen der Umgebung zu dem geschlossenen Bilde seiner eigenen Gestalt. . . . ." „Die unabläßige allgemeine Bewegung der Natur ist überall die allgemeine Strömung, in deren bewegtesten Teilen, nicht einmal wie feste Inseln, sondern nur wie bewegliche Wirbel die lebendigen Geschöpfe auftauchen und verschwinden, indem die vorüberfließenden Wasser augenblicklich eine Zusammenlenkung in eine eigentümliche Bahn, eine Verdichtung zu bestimmter Gestalt erfahren, um bald durch dieselben Kräfte, von denen sie in diesen Durchschnittspunkt zusammengeführt wurden, in die gestaltlose allgemeine Strömung wieder zerstreut zu werden." (Mikrok. I, S. 151 fg.)

Lotze verteidigt die Atomistik als die wissenschaftliche Grundlage aller Naturerklärung auch gegen den jüngern Fichte (Streitschr. 1, Lpz. 1857) mit einer Ausdauer und Gewandtheit, die uns in ihm auch den ausgezeichneten Dialektiker bewundern lassen. Aber nur bis zu einer gewissen Grenze ist Lotze Atomist: nur innerhalb des gesamten physischen Lebens will er die „fruchtbare Hypothese" gelten lassen. Sobald er an das Gebiet des Seelischen herantritt, läßt er sie fallen und sucht nach andern Erklärungsprinzipien.

So verfährt er auch im „Mikrokosmus“. Je mehr er sich den psychologischen Problemen nähert, desto fremder und feindseliger wird sein Verhältnis zur mechanischen Naturansicht. Eine Reihe von Untersuchungen und Vergleichungen physischer und seelischer Erscheinungen hat ihn auf die durchgängige Unvergleichlichkeit beider Gebiete geführt und so ist er genötigt, für beiderlei Arten von Lebensvorgängen und Prozessen nach verschiedenen Ausgangspunkten und Erklärungsgründen zu forschen. Freilich verbergen sich dem Blicke Lotzes die großen Schwierigkeiten nicht, die als Gefolge dieses Dualismus notwendig sich einstellen müssen, Schwierigkeiten, welche ebenso sehr aus der Verbindung von Leib und Seele zu einem lebendigen Organismus, wie aus der empirischen Thatsache der Einheit des Bewußtseins sich ergeben. Aber unser Philosoph läßt sich durch solche Schwierigkeiten nicht zurückschrecken. Vielmehr tritt er beherzt an die Untersuchung der „übersinnlichen“ Natur der Seele heran, und die gefundenen Ergebnisse, als welche sich die Einheitlichkeit, Substanzialität und Immaterialität der Seele herausstellen, lassen nunmehr den atomistischen Mechanismus weit hinter sich.

Eine eigene Untersuchung widmet hier Lotze der Frage der Mehrheit seelischer Vermögen, wobei er auf eine sehr detaillierte Darlegung der betreffenden psychologischen Verhältnisse eingeht. Wie in so manchen anderen Problemen enthält er sich hier einer bestimmten Entscheidung, da er wohl einsieht, daß bei aller Bemühung, die Zustände des Seelenlebens kennen zu lernen, doch die Summe der uns bekannten Seelenerscheinungen zur Anzahl derjenigen, die noch der Beobachtung und Deutung harren, in einem für die psychologische Wissenschaft noch sehr ungünstigen Verhältnisse stehe. Insbesondere gilt dieses von denjenigen Phänomenen, welche sich aus der Wechselwirkung von Leib und Seele ergeben, und deren wissenschaftliche Lösung bei aller Verdienstlichkeit der psychologischen Arbeiten von Fechner, Wundt u. a. über die ersten Anfänge kaum hinausreicht. Diese Untersuchungen im „Mikrokosmus“ gehören zu denjenigen Partien dieses herrlichen Buches, bei denen man nimmer müde wird, bald den ungemeinen Tiefblick in dem Eindringen bis auf den dunkeln Untergrund menschlicher Seelenprozesse, bald die Feinheit in der Entwirrung des zarten Netzes dieser Vorgänge, sehr oft auch die spielende Leichtigkeit in der scharfsinnigen Aufdeckung der Widersprüche gegnerischer Ansichten, überall aber die Fülle von Geist und sinniger Deutungskraft zu bewundern.

Ungemein anziehend ist auch derjenige Teil dieses ersten Bandes des „Mikrokosmus", welcher den Menschen nach der Gesamtheit seiner anthropologischen Beziehungen zur Natur behandelt. Diese Betrachtungen sind nun wesentlich teleologischen Charakters. Denn hier wird die Gesamtheit der Erscheinungen in Natur- und Menschenleben nicht mehr als Wirkung blinder Kräfte mechanisch erklärt, sondern aus dem Gesichtspunkte einer vorbedachten und planvollen Einheit des Weltbaues und als äußere Manifestation des von innen heraus wirkenden göttlichen Geistes ideal gedeutet. In diesem Abschnitte, der eine Naturphilosophie und eine Anthropologie zugleich darbietet, werden alle Fragen der heutigen Descendenzlehre, der Ethnologie, der vergleichenden Sprachwissenschaft und der Sprachlogik und als Summe der genannten Zweige die Probleme der eigentlichen Kulturwissenschaft erörtert. Hierbei verfolgt Lotze den aufsteigenden Gang, daß er von der teleologischen Betrachtung des Weltbaues („Die Natur und die Ideeen"; „Die Natur aus dem Chaos", „Die Einheit der Natur") zu den eigentlichen anthropologischen und ethnologischen Fragen („Der Mensch und die Tiere"; „Verschiedenheiten des menschlichen Geschlechts") fortschreitet. Hier darf das Kapitel „Die Einheit der Natur" (Bd. II, Teil 1) als eine gut geschriebene Kosmologie bezeichnet werden, in welcher Lotze der Art das Ganze des Naturlebens durch die stete Zurückbeziehung auf seinen ideellen Mittelpunkt als belebt darstellt, daß der Leser ein lebendiges Gesamtbild von dem Walten der das Universum beherrschenden geistigen Kräfte erhält. Hier sehen wir den Fortschritt, den Lotze in der Betrachtung innehält. So lange er die Welt vom mechanischen Gesichtspunkte aus ansah, waren es die Kräfte der Natur, jetzt auf dem Standpunkte der teleologischen Betrachtung sind es die Ideeen des Weltalls, welche im Mittelpunkte seiner Erörterungen stehen. Hierbei verfolgt Lotze einen zweifachen Weg: bald steigt er von der Peripherie des unendlich mannigfaltigen Gesamtlebens der Welt nach ihrem Mittelpunkt herauf, bald geht er vom belebenden Zentrum bis zu den letzten Ausläufern des kosmischen Lebens hinab. Aber immer ist es „Die Einheit des Weltgrundes", der die Bemühungen des geistvollen Denkers gelten. Und seine Gründe? Es ist wahr, wer Lotzes Eigenart kennt, wird in diesen Erörterungen Argumente, welche die zwingende Kraft mathematischer Beweise an sich tragen, nicht erwarten. Auch hier ist es immer nur Wahrscheinliches, gewissermaßen der mittlere Durchschnitt einer Reihe von Gründen und Gegengründen, was wir erhalten. So gilt es ihm denn als ein „schwer widerlegbares

Zeugnis", wenn er die Einstimmigkeit und Harmonie der Kräfte und Stoffe der Welt, soweit sie wissenschaftlich erkannt sind, als einen Beweis für den „ideellen Weltmittelpunkt" anführt oder wenn er gar die Ergebnisse eines die gesamte zeitliche Entwickelung der Welt überschauenden Blickes als ein solches Argument beibringt. „Verlangten wir es früher, daß jeder Querschnitt der Geschichte des Weltganzen uns eine überall festgehaltene Harmonie der Elemente zeige, so müssen wir jetzt verlangen, daß die Reihenfolge dieser Schritte die Einheit einer sich fortentwickelnden Harmonie zusammensetze."

Ein großer Teil der Erörterungen, die nicht im systematischen Zusammenhange vorgetragen, sondern mehr in andere Kapitel eingestreut sind, gelten solchen Fragen, welche der Erkenntnistheorie, der Logik und der Ästhetik angehören. Andere Entwickelungen möchten wiederum solchen Gebieten zugeteilt werden, welche die Psychologie der Geschichte ausmachen. Doch können wir, so verlockend es auch sein mag, diesen geistvollen Studien zu folgen, uns auf eine nähere Analyse derselben hier nicht einlassen. Ebensowenig können wir den anziehenden Darlegungen nachgehen, die Lotze den ethischen und geschichtsphilosophischen Problemen widmet. Hier sucht er nun überall die scharfe Grenzlinie zwischen der Natur, als dem Reiche der Notwendigkeit, und der Geschichte, als dem Gebiete der Freiheit, zu ziehen. Insbesondere wird nun mit Rücksicht auf die geschichtsphilosophischen Prinzipien Herders, Kants, Hegels, Wilhelm von Humboldts und in neuerer Zeit Thomas Buckles und Ed. von Hartmanns die Frage, ob nun wirklich die Geschichte der Menschheit das Reich der Freiheit sei, in einer Weise beantwortet, daß Lotze zwischen den entgegenstehenden Ansichten der Geschichtsphilosophie, d. h. zwischen den absoluten Idealisten und den Deterministen eine Art mittlerer Diagonale zieht. Lotzes eigentliche Ethik jedoch dürfte man in den fünf letzten Kapiteln des Schlußbandes suchen, wo er bemüht ist, die feststehenden Resultate der vieltausendjährigen Kulturarbeit nach den verschiedenen Seiten menschlicher Lebensäußerung in einem Gesamtbild zu fixieren. Hierher gehören insbesondere die Abschnitte: „Die Wahrheit und das Wissen"; „Lebensgenuß und Arbeit"; „Das religiöse Leben"; „Das öffentliche Leben"; „Die Gesellschaft". Allerdings deckt sich der reiche Inhalt dieser Kapitel, in denen ebensogut rechtsphilosophische als religionsphilosophische Entwickelungen enthalten sind, nicht ganz mit dem Namen „Ethik". Aber dieser Terminus rechtfertigt sich deshalb, weil alle jene Teile doch unter dem Gesichtspunkte des sittlichen Fortschrittes der Menschheit erörtert werden.

Alle diese Seiten der Lotzeschen Weltanschauung finden nun ihre Ergänzung in seinen metaphysischen Prinzipien, die er im „Mikrokosmus“ nur kurz und zwar am Schlusse des Werkes, in dem Schlußkapitel „Der Zusammenhang der Dinge“ angedeutet, die er jedoch in seiner „Metaphysik“ (1879) in systematischem Zusammenhange entwickelt und in detaillierterer Ausführung darstellt.

Wir haben schon oben dargelegt, innerhalb welcher Grenzen im Weltall Lotze die Wirksamkeit des mechanischen Atomismus aufrecht erhalten und wie weit er demnach dem theoretischen Materialismus eine Art wissenschaftlicher Geltung zugestehen will. Aber welchen Übergang hat sich unser Denker von dem dumpfen Chaos körperlicher Atomistik hinauf bis zur Höhe der die Welt beherrschenden Geistigkeit geebnet?

Lotze verlegt das wahrhafte und innerste Sein der Dinge weit ab von der mechanischen Gesetzmäßigkeit derselben, so daß letztere ihm nichts anderes als die äußere wahrnehmbare Schale bildet, welche sich die innere Wirksamkeit des Seins der Dinge giebt: die äußere Frucht des inneren Lebens der Welt.

Allerdings acceptiert unser Philosoph die Atomtheorie der modernen Naturforschung, indem er meint, „das wirksame Reale in der Natur“ sei uns zunächst in der Gestalt unendlich vieler „diskreter Ausgangspunkte der Wirkungen“ gegeben. Aber mit dieser Definition des Atomes ist er (und hier berührt er sich mit Fechner in dessen „Philos. u. phys. Atomenlehre“) über das Atom der Physiker schon weit hinaus gegangen. Damit ist er bei jenen „Kraftzentren“ angelangt, welche bei aller mechanischen Gesetzmäßigkeit ihrer Wirkungsweise, doch über den Begriff des Materiellen weit hinausragen. Diese „Kraftzentren“, deren Natur er sich geistig denkt, stehen in allgemeiner Wechselwirkung zu einander. Damit hat sich Lotze ein unendliches Netz von gesetzmäßigen Wechselbeziehungen in der realen Welt geschaffen. Was aber ist der Grund dieser „Beziehungen“? Und wo ist derselbe vorhanden? Denn immer noch dürfte der alte Einwurf berechtigt sein, wie die Beziehungen rein geistiger Mittelpunkte körperliche, also innerhalb von Raum und Zeit sichtbarer Wirkungen hervorbringen könne? Um dieser Schwierigkeit zu entgehen, statuiert Lotze eine „innere Wesensgemeinschaft aller Dinge“, vermöge deren alle endlichen Einzelheiten Teile einer einzigen, sie alle umfassenden „unendlichen Substanz“ sind. Nun sind aber jene endlichen Einzelheiten, welche die „beharrlichen aber selbstlosen Ausgangs-, Durchschnitts- und Zielpunkte alles Geschehens in der Welt“ bilden, nicht tote Körper,

sondern sie besitzen das „Fürsichsein", worin doch das Wesen der Geistigkeit besteht, in verschiedenen Abstufungen: folglich hat es nichts Widersprechendes mehr, wenn hiernach Lotze die Welt der Wirklichkeit als ein in ihrem innersten Kern aus rein geistigen Wesen bestehendes All bezeichnet.

Aber wie verhält sich in diesem Geisterreiche der einzelne, endliche Geist zum allgemeinen Geiste? In dieser Frage ist das ganze Problem Lotzescher Metaphysik eingeschlossen: „In den einzelnen, endlichen Geist sich dahingebend und in ihm wie in allen seinesgleichen als Grund ihres Lebens wirksam, entwickelt das Unendliche eine Reihe von Thätigkeiten, von denen, wie sie geschehen, dem endlichen Bewußtsein unfaßbar bleibt, während ihr Produkt, indem sie geschehen, von ihm in Gestalt einer mannigfaltigen, veränderlichen Sinnenwelt angeschaut wird. In dieser Erscheinung, die es vor dem Blicke des Geistes erzeugt, bethätigt das Unendliche seine eigene Einheit auf doppelte Weise. Denn dem beobachtenden Bewußtsein zeigt es zuerst an gleiche Gründe gleiche, an verschiedene, verschiedene Folgen geknüpft und verrät dadurch die Folgerichtigkeit seines Handelns, daß es von allgemeinen Gesetzen sich beherrschen läßt; dann aber zwischen den veränderlichen Erscheinungen, die es durch das wechselnde Spiel seines Wirkens erzeugt, läßt es die Bildung der Dinge mit ihrer beständigen Natur als Zeugnisse gewisser beharrlicher Thätigkeiten hervortreten, die es stets in sich unterhält und deren Reichtum an Inhalt und gegenseitiger bedeutungsvoller Beziehbarkeit es in der Mannigfaltigkeit jener veränderlichen Ereignisse auseinanderlegt. In allen einzelnen Geistern endlich, als die Eine Macht wirksam, welche sich in der Gesamtheit der Geisterwelt unzählige zustimmende Weisen ihrer Existenz gegeben hat, bewirkt das Unendliche nicht nur, daß die verschiedenen Weltbilder, die es in den verschiedenen entstehen läßt, sämtlich die Herrschaft derselben allgemeinen Gesetzen bezeugen, sondern auch jene beständigen Thätigkeiten, die jedem einzelnen Geiste als reale Kreuzungs- und Durchschnittspunkte der Ereignisse innerhalb seiner Welt erscheinen, übt es so zusammenfassend in allem aus, daß dieselben Dinge allen, oder doch dieselbe Welt der Dinge allen als gemeinsamer Gegenstand der Anschauung, als eine gemeinsame, sie alle verknüpfende, äußere Wirklichkeit erscheint" (Mikrokosmus Bd. III, S. 526 fg.)

Offenbar haben wir hier eine eigentümliche und geistreiche Kombination der Spinozaschen Substanzlehre und der Leibnitzschen Monadologie vor uns: aber dieser Verschmelzung zweier scheinbar so entgegengesetzten metaphysischen Prinzipien giebt Lotze einen folgen-

reichen, den naturwissenschaftlichen Anforderungen des Jahrhunderts vollkommen entsprechenden Charakter dadurch, daß er dieselbe auf der Basis der von ihm völlig acceptierten mechanischen Atomistik aufbaut.

Doch Lotze will nicht nur den wissenschaftlichen Anforderungen der Zeit, sondern auch den religiösen Bedürfnissen des Gemüts genügen, und so unternimmt er es, auf dieser metaphysischen Grundlage einen ethischen Theismus aufzubauen, dem man weder Tiefe, noch innere Berechtigung absprechen wird, der aber doch von Widersprüchen und Inkonsequenzen nicht ganz frei ist.

Allerdings könnte „jene substanzielle Wesensgemeinschaft der Dinge" nicht die Urquelle des das All erfüllenden Geistesreiches sein, wenn sie nicht zugleich der innerste Grund und der Inbegriff der Geistigkeit wäre. Das kann aber nur Gott sein, dem nun als metaphysischem Prinzip, d. h. als Urgrund der Wirklichkeit des Endlichen: Einheit, Ewigkeit, Allgegenwart und Allmacht, als ethischem Prinzip dagegen, d. h. als Quelle der höchsten Werte: Allweisheit, Allgerechtigkeit, Allgüte und Allheiligkeit zukommen. Aber freilich kann den Bedürfnissen des menschlichen Gemüts nur Genüge geschehen, wenn dieser Urgrund aller Wirklichkeit und diese Urquelle aller Werte als Persönlichkeit gefaßt wird. Unserem Philosophen sind allerdings die Schwierigkeiten nicht unbekannt, die sich gegen den Begriff der göttlichen Persönlichkeit und eines sogenannten Selbstbewußtseins als mit dem Wesen des Unendlichen und Unbegrenzten im Widerspruch stehend erheben lassen. Aber er sucht diese Schwierigkeit zu überwinden, indem er das göttliche Selbstbewußtsein nicht im Gegensatz zur Welt, sondern in ihm selbst sucht. Überhaupt sind ihm Persönlichkeit und Gottheit gar keine sich widersprechenden Begriffe, so daß er erstere nur Gott allein, dem endlichen Wesen jedoch nur den Schatten derselben zugesteht oder, wie er sich in den (nach dem Tode Lotzes von Prof. E. Rehnisch [Leipzig 1884] herausgegebenen) „Grundzüge der Religionsphilosophie" ausdrückt:

„Also die Hindernisse einer vollendeten Persönlichkeit (die Lotze sehr scharfsinnig im Vorangehenden entwickelt) können wir uns in dem unendlichen Geiste als nicht vorhanden vorstellen und schließen deshalb mit der Behauptung, die der gewöhnlichen gerade entgegengesetzt ist: vollkommene Persönlichkeit ist nur mit dem Begriffe eines unendlichen Wesens vereinbar, der endlichen ist nur eine Annäherung dazu erreichbar."

Der dort wesentlich psychologisch entwickelte Beweis wird nun im Mikrokosmus (Bd. III, S. 575 fg.) metaphysisch vertieft: „Selbstheit, das Wesen aller Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes da, wo er auftritt, bildet Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntnis zu stande kommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs notwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substanziell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden. In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß die Entwickelung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Einwirkung des Weltganzen, welches er nicht ist, also durch Anregung des Nicht-Ichs geschehen kann, nicht deshalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedurfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht wie in jeder anderen die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen; ihm allein ist deshalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung, noch der fortdauernden Entwickelung durch etwas bedarf, was nicht selbst ist, sondern in ewiger anfangsloser, innerer Bewegung sich in sich selbst erhält. Vollkommene Persönlichkeit ist also nur ein Gott, allen endlichen Geistern ist nur eine schwache Nachahmung derselben beschieden; die Endlichkeit des Endlichen ist nicht nur nicht eine erzeugende Bedingung für sie, sondern eine hindernde Schranke ihrer Ausbildung."

Haben wir oben zu Anfang dieser Skizze auf die Ähnlichkeit der sittlichen Motive für die Philosophie Lotzes mit denen Spinozas hingewiesen, so zwingt auch der Schluß des „Mikrokosmus" zu einer gleichen Parallele mit dem Schluß der Spinozaschen „Ethik". Der naturwissenschaftlich exakte Theist des 19. Jahrhunderts reicht die Hand dem theologischen Pantheisten des 17. Jahrhundert. Denn wie Spinoza den tiefsten Kern seiner All-Eins-Lehre in dem verklärenden Amor intellectualis enthüllt zu haben glaubte, so ist es auch hier die „Liebe", welche als Endresultat den empirisch-spekulativen Bau dieses Denkers krönt. Gott ist die Liebe, sagt Lotze, d. h. der ewig schöpferische Urgrund nicht nur aller Wirklichkeit, sondern auch der höchsten Werte, also psychologisch gesprochen, derjenigen Vorstellungen und Empfindungen, welche als zu realisierende höchste Idealbilder den wertvollsten Gehalt der menschlichen Seele ausmachen.

In einer seiner früheren Schriften identifiziert Lotze diese „Liebe"

ähnlich wie Plato mit der „Idee des Guten“ und er gesteht, von der Überzeugung erfüllt zu sein, daß in demjenigen, was er aus Mangel eines hinlänglich umfassenden Namens einstweilen den Inhalt dieser Idee des Guten nennt, der genügende Grund für den Inhalt alles Seins und Geschehens liege; denn wie er hinzufügt, sei die Welt der Werte zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen. Wie also Spinozas Pantheismus in einen ethischen Schluß ausläuft, so endigt auch Lotzes Theismus mit einem Gedanken, der nur der weiteren Ausführung bedurfte, um den Charakter der Lotzeschen Weltanschauung als ethischen Theismus zu rechtfertigen. Und wenn der große Begründer des neuen Pantheismus die sittliche Wirkung seiner „Intellektualliebe“ bekanntlich in der reinsten Affektlosigkeit als der höchsten Seeligkeit des Menschen findet, so werden wir gar sehr hieran erinnert, wenn wir bei Lotze lesen, daß für ihn die ruhige Seligkeit des Schönen, die Heiligkeit der affekt- und thatlosen Stimmung, selbst die innere Konsequenz des Wahren mit dem Frieden seiner harmonischen Übereinstimmung wesentlich mit zu dem Kreise seiner höchsten Idealwelt gehören.

Thatsächlich war auch die Beschäftigung mit den Werken der Kunst und des Schönen die dauernde Begleiterin der wissenschaftlichen und philosophischen Denkarbeit seines Lebens. Aber auch hier hat er sich nicht bloß genießend verhalten, sondern die Fragen der Ästhetik vielfach zum Gegenstande seines Nachdenkens gemacht. Als ein Resultat dieser Studien kann man seine „Geschichte der Ästhetik in Deutschland“ ansehen, welche den Bd. VII. der „Geschichte der Wissenschaften in Deutschland“ bildet, welche die historische Kommission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften zu München herausgab: übrigens außer einem kurzen, aus seinem Nachlaß herausgegebenen Leitfaden zur „Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant“ (1882) das einzige historische Werk aus Lotzes Feder.

Was übrigens diesen Nachlaß betrifft, so hat, außer den schon erwähnten, Rehnisch mehrere Bändchen noch nach Diktaten aus den Vorlesungen Lotzes, wie die „Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie“ (1883), ferner die „Grundzüge der Metaphysik“ (1883), der „Naturphilosophie“ (1882), der Ästhetik (1884) und der praktischen Philosophie (1884) herausgegeben.

Eine eigentliche Schule Lotzes hat sich in Deutschland noch nicht gebildet. Wohl aber schreiben in seinem Sinne eine Anzahl heutiger philosophischer Schriftsteller, von denen z. B. Gustav Teichmüller in Dorpat eine höhere Bedeutung in Anspruch nehmen kann, ferner

Hugo Sommer, Hermann Langenbeck, Karl Stumpf und Wilhelm Hollenberg. Monographische Darstellungen der Gesamtanschauung Lotzes haben gegeben Otto Caspari (1883) und E. Pfleiderer (1882).

Die Natur und die Ideen*).

Wie ungern hören wir doch alle zu und wie ungläubig, wenn ein aufdringlicher Scharfsinn den feinsten Bau unseres Inneren zu zergliedern sucht, und wie wenig imponiert uns die gelassene Zuversicht, die von allgemeinen Gesichtspunkten aus dieser bestimmten Mischung unserer Anlagen ihre notwendige Entwickelung voraussagen möchte! Wir glauben mehr zu sein, als eine unter vielen möglichen Gruppierungen auch sonst bekannter Eigenschaften; jeder Versuch, uns nach einem Maße zu messen, das auch auf andere paßt, erschöpfe sich fruchtlos an den Äußerlichkeiten unseres Wesens und lasse unberührt und unverstanden einen unvergleichlichen Rest zurück, jenes wahre Ich, das in allem, worin es der Beobachtung zugänglich ist, sich nur eine äußere, mit anderem vergleichbare Oberfläche gebe. Was wir so für uns verlangen, das sind wir bereit, auch außer uns den Erzeugnissen der Natur zuzugestehen. Es giebt eine gewisse Bescheidenheit der Beobachtung, die gern jede einzelne Naturgestalt in die besondere Folgerichtigkeit ihrer eigentümlichen Bildung begleitet; ohne Eigenwillen den Spuren der Sachen folgend, möchte sie sich zum nachfühlenden Verständnis des geheimen Sinnes heranführen lassen, der alle Dinge belegt, und der uns notwendig in allen entgeht, so lange wir umgekehrt die ausdrucksvolle Mannigfaltigkeit ihrer Entwickelungen mit gleichgültiger Hand auf allgemeine Maßstäbe zurückführen. Von solcher Schonung der lebendigen Eigentümlichkeit der Erscheinungen hat unsere frühere Betrachtung keine Spur verraten. Mit einer Härte, die völlig unzugänglich schien, wiesen wir ihre eindringliche Beredsamkeit zurück, wie sie um Anerkennung ihrer besonderen Bedeutung bittend sich an uns drängen; überall beharren wir darauf, sie alle nur als Beispiele der mannigfachen Erfolge anzusehen, die einem allgemeinen Gesetzeskreise sich abgewinnen lassen, wenn irgend ein Spiel der Zufälle ihm die Elemente der Wirklichkeit bald so, bald anders verbunden darbietet.

*) Mikrokosmus, Bd. II Kapitel 1.

Gewiß befriedigt eine solche Auffassung des Naturlaufes nicht im mindesten die Erwartungen, mit denen jedes unbefangene Gemüt sich zur Beobachtung desselben zu wenden pflegt; denn in der That, mit dieser Meinung allein würden wir kaum dem Vorwurf entgehen, daß unbemerkt unserer Ansicht der Gedanke einer Natur völlig abhanden gekommen sei. Will doch niemand mit diesem Namen die bloße Anhäufung unbestimmt vielen, aus unbekannten Quellen beziehungslos zusammengeflossenen und durch unberechenbare Zufälle in Bewegung gesetzten Materials bezeichnen, in dessen blinder Gährung nur die unbrechbare Gewalt allgemeiner Gesetze mit unvermeidlicher, aber unabsichtlicher Regelmäßigkeit wiedererscheine. Von einem Reiche der Natur sprechen wir vielmehr; und alle jene lebendige Gliederung der Teile zum Ganzen, jene gegenseitigen Beziehungen einander voraussetzender und unterstützender Bildungen, durch welche jedes kleinste Gebäude mehr ist, als ein Beispiel der statischen Gesetze, die es befolgt: all diese vernünftige Bedeutsamkeit inneren Zusammenhanges möchten wir auch der Natur gesichert wissen. Aus der schwärmerischen Zuversicht der Phantasie, die ihr Ideal harmonischen Daseins in der Wirklichkeit wiederzufinden hofft, mag diese Sehnsucht nach ungebrochener Einheit der Natur zuerst entspringen; sie kann nur geschärft werden durch die Erinnerung an das Rätsel, das alle unsere Gedanken jetzt beschäftigt, an unsere eigene Stellung in der Mitte dieser Natur, in deren Unruhe und Verlauf wir uns auf unauflösliche Weise verkettet finden. Die Ansicht, welche wir von dem Schauplatz unseres Daseins fassen werden, wird unvermeidlich auch die Färbung der Überzeugungen mit bestimmen, die wir über den Sinn und die Ziele unseres Wirkens uns bilden möchten. In die Mitte eines mannigfaltigen Wirbels geworfen, dem nur die notwendige Nachwirkung des Vergangenen, aber kein Plan der Zukunft seine Richtung gäbe, würden wir befürchten, auch die festen Zielpunkte unseres eigenen Strebens schwanken zu sehen; die Sicherheit unseres Hoffens und alle Freude an unserem Dasein ruht auf dem Glauben an die vorbedachte Einheit des Weltbaues, die uns unsere Stätte bereitete und die schon in den blinden Wirkungen der Natur den Keim der Entwickelung anlegte, welche das geistige Leben aufnehmen und fortführen soll.

Mit solchen Anschauungen, deren siegesgewisse Wärme wir dem menschlichen Gemüte, das sie ewig von neuem erzeugen wird, nicht einmal neiden möchten, selbst wenn der Versuch, sie ihm zu entreißen, weniger hoffnungslos wäre — mit dieser Stimmung blicken wir auf den Weg zurück, den wir bisher zurücklegten, und können ihn nicht

anders als öde finden. Zwar wird es wahr bleiben, und jeder entgegengesetzte Versuch der Phantasie wird sich widerwillig zu dieser Erkenntnis zurückgezwungen sehen: daß alle Fragen nach dem Verwirklichungshergang einer Erscheinung und nach der Möglichkeit ihres Bestehens auf jenen früher geschilderten Pfad einer mechanischen Ansicht zurückkommen müssen. Aber nie wird es doch befriedigen, für jede bedeutsame Harmonie und Schönheit des Wirklichen die Erklärung wiederholt zu hören, auch sie erzeuge sich mit blinder Notwendigkeit als ein unvermeidliches Ergebnis, wenn einmal diese und keine anderen bedingenden Vorereignisse, diese und keine andere Verknüpfung der Elemente voranging. Freut sich die mechanische Naturwissenschaft der Sicherheit, mit welcher sie jeder Lage der Dinge, möge der Zufall sie fügen, wie er wolle, ihre nächsten notwendigen Konsequenzen zu ziehen vermag, so können wir doch nicht glauben, das Wesen der Natur in diesen allgemeinen Gesetzen zu finden, die eines Zufalles bedürfen, um einen Gegenstand ihrer Anwendung, und erst durch diesen eine bestimmte Gestalt ihres Erfolges zu gewinnen. In dem vielmehr liegt eben die wahre schöpferische Natur, was als Beispiel der allgemeinen Regel vorher nur dieser und ihrer unumschränkten Gewalt als Folie zu dienen schien: darin liegt sie, daß überhaupt eine bestimmte Mannigfaltigkeit wirkungsfähiger Elemente sich findet, denen das Gesetz gebieten kann; darin, daß Verknüpfungen dieser Elemente nicht wie versprengtes Wild sich zusammenhanglos in dem zusammenhängenden Netze der mechanischen Regeln fangen, sondern daß in bestimmter Auswahl und Reihenfolge, unter einander verschwistert, diese Konstellationen der Umstände hervortreten, um die in ihnen eingeschlossenen Keime reicher und schöner Erfolge der festen Führung jener Gesetze zu sicherer Entwickelung zu übergeben. Dem Grunde und der Herkunft dieser Ordnung nachzuforschen, ist eine Aufgabe, deren Wert wir nicht versuchen dürfen zu verkleinern, und die mechanische Ansicht wird nicht vermeiden können, sie neben sich zu dulden.

Selbst den Versuch zur Lösung dieses Rätsels zu machen, wird allerdings sie mit Recht ablehnen. Sie wird daran erinnern, wie ja doch jede Erklärung irgend einen thatsächlich gegebenen und nur anzuerkennenden Bestand voraussetzen müsse, dessen folgerichtige Nachwirkung allein sie nach Anleitung allgemeiner Gesetze entwickeln könne. Nichts hindere nun, diesen Thatbestand, die erste gegenseitige Stellung der Elemente in der Welt, sich als so gewesen zu denken, daß jede spätere Harmonie, Schönheit und Zweckmäßigkeit des Wirklichen als eine notwendige Zukunft in ihr eingeschlossen lag. Die Abneigung,

sich bei dieser Voraussetzung zu beruhigen, schließe im stillen nur die andere, noch sonderbarere Voraussetzung ein, daß Unordnung eigentlich natürlicher sei als Ordnung, und daß ein wüstes Chaos eine größere Wahrscheinlichkeit, ja fast mehr Rechtsanspruch auf Dasein besitze, als ein harmonischer Zustand der Dinge, zu dessen Begründung stets noch ausdrückliche Nachhilfen nötig wären. Wie unberechenbar ist doch die Biegsamkeit der Gedanken! Während die eine Ansicht gewiß ist, die tief empfundene Schönheit der Natur am frömmsten durch Ableitung aus einem weit höheren Quelle zu heiligen, sieht sie sich unerwartet durch die andere überboten, die entrüstet darauf hindeutet, wie ausschweifend und der Würde der Wirklichkeit unangemessen die Befürchtung sei, dem Schlechten und Verworrenen sei an sich der Zugang zum Dasein leichter als seinem Gegenteil.

Wir vermeiden, diesen Wettstreit zu verfolgen; uns genügt ein Zugeständnis, welches der mechanischen Ansicht, wenn sie ihn aufnehmen will, notwendig wird. Denn indem sie alle Schönheit, Zweckmäßigkeit und ideale Bedeutsamkeit der Natur auf eine uranfängliche Stellung, Mischung und Bewegung der Elemente zurückschiebt, meint sie zwar hauptsächlich verneinend den Gedanken eines besonderen, vernünftig schaffenden Weltgrundes abzuwehren; aber unwillkürlich bejaht sie doch damit zugleich, daß der erste Zustand der Welt eine vernünftige Ordnung gewesen sei, und daß alle ihre eigenen Erklärungsmühen nur die Konsequenzen dieser ursprünglichen Vernunft ausbeuten. Für die nächsten Zwecke ihrer Untersuchungen nun mag die mechanische Wissenschaft Recht haben, wenn sie diese Vernunft nur in der Gestalt einer ewig bestandenen Thatsache berücksichtigen will, ohne noch über sie hinaus zu einem Grunde ihres Daseins zurückzugehen. Denn in der That würde jeder Versuch, ihre Entstehung zu erklären, nur eine andere vorangehende Thatsache voraussetzen können, in bezug auf welche dieselbe Frage mit gleichem Erfolg oder gleicher Erfolglosigkeit sich wiederholen würde. Aber die Notwendigkeit, die Erklärungen des Zustandekommens der Dinge mit der Anerkennung irgend eines letzten Gegebenen abzubrechen, kann doch nicht hindern, in einer anderen Weise diese unvordenkliche Grundlage zum Gegenstand neuer Untersuchungen zu machen. Denn immer wird doch die unüberwundene Frage wieder auftauchen, woher die unendliche Anzahl jener vorauszusetzenden ersten Verhältnisse zwischen den Elementen und der Welt stamme, und gerade mit dieser glücklichen gegenseitigen Ergänzung und Beziehung aller auf alle stamme, daß die notwendige Folge dieses ersten Thatbestandes eine zusammenhängende und zu gemeinsamem Le-

ben in sich übereinstimmende Natur sein mußte. So entsteht neben der mechanischen Naturauffassung eine andere, mit anderen Zwecken und anderen Formen ihrer Untersuchung. Wenn jene erste, die eigentlich erklärende Wissenschaft, überall die realen Mittel aufsucht, durch deren gesetzliche Verflechtung alles, Großes und Kleines, Schönes wie Häßliches, das Gesunde wie das Kranke, gemacht wird, sich selbst erhält und anderes macht, so ist diese andere, die ausdeutende Ansicht der Natur, gleichgültig gegen diese Mittel der Verwirklichung. Indem sie es aufgiebt, die Entstehung der ursprünglichen Anordnungen zu erklären, zu deren Annahme sie gedrängt wird, möchte sie für diesen Mangel durch den anderen Nachweis entschädigen, daß wenigstens nicht eine zerstreute Vielheit beziehungsloser Einzelheiten, sondern die Einheit einer bedeutungsvollen Idee jenes erste Gegebene bilde, einer Idee, deren unbedingter Wert es verdient, zum tiefsten und festesten Grunde der Welt gelegt zu sein, und aus deren Gesamtsinne sich die unendliche Mannigfaltigkeit aller einzelnen Anfangsverhältnisse des Naturlaufes mit dem überredenden Zwange einer poetischen Notwendigkeit entwickele.

Zwischen diesen beiden Naturauffassungen finden wir teils einen mißverständlichen Streit, teils eine Beilegung desselben, die nicht alle unsere Zweifel beschwichtigt. Man bemerkt leicht, wie bequem beide bis zu einem gewissen Punkte auseinander gehalten und den Aufgaben jeder einzelnen für sich genügt werden kann. Der ästhetische Eindruck eines Gemäldes hängt doch zunächst nur von den Zügen ab, die wir fertig in ihm finden und vor uns sehen, nicht von der Kenntnis der Kunstgriffe, durch welche dem Künstler ihre Ausführung gelang. Eben so wird die Einsicht in diese ideale Bedeutung eines Naturgebildes in dem Gedanken, zu dessen erscheinender Ausprägung es berufen ist, nicht durch die Kenntnis der Maschinerie unterstützt, durch welche dem Naturlauf seine Erzeugung gelang. Nur da, wo eine noch fortdauernde Entwickelung mit zu den Zügen gehört, in denen der Sinn einer bewegten Naturgestalt sich ausdrückt, kann es wichtig sein, auch die dienenden Elemente und die vermittelnden Vorgänge aufzusuchen, die hier nicht ohne eigene Bedeutung ihrer Auswahl zur Verwirklichung jenes Sinnes verwendet sind. Ist es nun eine gewöhnliche Täuschung, die Art des Gemachtseins bestimme völlig auch den ästhetischen Wert eines Bildes, so begeht der Naturforscher diesen Fehler selten; er sieht seine Auseinandersetzungen über den Hergang eines Ereignisses keineswegs zugleich für eine Bestimmung seines idealen Wertes an, sondern überläßt die Auffindung desselben anderen Bemühungen, die von sei-

nem Dasein überhaupt gewisser überzeugt sind und einen Weg zu seiner sicheren Ermittelung zu kennen glauben. Weit häufiger verkennt umgekehrt die ideale Ausdeutung der Natur die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit; sie fordert oft, den von ihr aufgezeigten Sinn der Erscheinungen zugleich für eine Erklärung ihres Zustandekommens mit gelten zu lassen. Und doch ist die Kenntnis der Verwirklichungsweise eines Ereignisses von dem Verständnisse des Gedankens, der vielleicht in ihm liegt, in gleichem Grade unabhängig, wie dieses Verständnis von ihr. Denn gleichviel, ob überhaupt eine Idee die Dinge lenke oder nicht, gleichviel ferner, welches der Inhalt dieses beherrschenden Gedankens sein möge: da zu sein und zu geschehen vermag doch alles nur, soweit es in vorangegangenen Umständen seine zwingenden Ursachen hat. Was daher auch die Idee gebieten möge: ob ihr Gebot überhaupt, und in welcher bestimmten Form es zur Vollziehung gelange, das wird zuletzt immer nur durch die Kenntnis der thatsächlich vorhandenen Mittel und der gegebenen Verknüpfung dieser Mittel entschieden, welche der wirkliche Naturlauf ihr zu gebote stellt, und aus welchen dann, wenn sie einmal da sind, der gleiche Erfolg mit blinder Notwendigkeit auch ohne das Geheiß der Idee, ja selbst gegen ihr Gebot würde hervorgehen müssen. So scheiden sich diese beiden Gebiete der Untersuchung und bestehen neben einander. Die mechanische Forschung erklärt das Zustandekommen der Ereignisse Schritt für Schritt aus ihren zwingenden Ursachen, und sie wendet nichts dagegen ein, wenn eine andere Richtung der Betrachtung in der Gesamtheit dieses Naturlaufes noch einen vernünftigen Sinn zu entdecken glaubt. Die ideale Deutung hebt den Zusammenhang und die innere Konsequenz dieses Sinnes hervor, und wenn sie nichts gegen den Nachweis einwendet, daß die bedeutungsvollen Ideeen nur durch die Mittel des Mechanismus realisiert werden, so ist sie doch überzeugt, daß in jedem Falle, wäre auch die Summe dieser Mittel eine ganz andere, doch dieselben Gedanken in einer anderen, ihnen gleich entsprechenden Form auch in dieser anderen Welt wieder erscheinen würden.

Aber eine Grenze hat diese Teilung der Arbeiten dennoch. Für alle Untersuchungen des einzelnen mag es nützlich sein, den Streit beider Ansichten durch sie zu schlichten und der widerrechtlichen Vermischung verschiedener Aufgaben auf diesem Wege vorzubeugen; wo es sich jedoch um die Gestaltung unserer zusammenfassenden Weltansicht im ganzen handelt, kann es nicht mehr befriedigen, eben diese verschiedenen Fragen auseinander zu halten, die im Gegenteil hier aus Einem Quelle Beantwortung suchen. Wie wenig auch die Bewunde-

rung eines schönen Gemäldes auf der Kenntnis des technischen Malverfahrens beruht, so hat sie doch diese Voraussetzung wohl immer, daß das Bild das Erzeugnis einer künstlerischen Phantasie sei, die durch die Einheit ihrer Absicht die buntfarbigen Elemente zur Einheit einer in sich zusammenhängenden Erscheinung verband. Hätten wir die klare Überzeugung, nur ein zusammenhangloser Wirbel von Zufällen habe die farbigen Punkte in diese Umrisse zusammengeführt, und vermöchten wir nicht wenigstens uns in die Täuschung des Gegenteils hineinzufühlen, so würde unsere Bewunderung empfindlich durch das Bewußtsein leiden, daß nur wir in diese Formen eine Bedeutung legen, die uns nicht aus ihnen als der Ausdruck ihrer eigenen Lebendigkeit entgegenkomme. Dieselben Bedenken werden unvermeidlich rege, wo es sich um eine Gesamtauffassung der Wirklichkeit handelt. Man kann die Natur nicht als ein Kaleidoskop ansehen, das vom Zufall geschüttelt wird und dann Gestalten erzeugt, die sich so ausnehmen, als wäre Sinn in ihnen; soll dieser Sinn selbst Sinn haben, so muß man ernst mit seiner Voraussetzung machen und die Überzeugung festhalten, dieselbe Macht, welche die mechanischen Wirkungsfähigkeiten der Dinge begründet, schließe unmittelbar zugleich jene formbestimmende Phantasie ein, die diesen Fähigkeiten ihre Anwendungspunkte verschafft und ihnen ihre bedeutungsvollen Richtungen anweist. Wir kommen deshalb nicht mit jener Beschwichtigung aus, zuzugeben, daß neben dem mechanischen Verlaufe der Natur, und freilich mitten in ihm, sich die ideale Bedeutsamkeit nur auch vorfinde; vielmehr wird jede Ansicht der Welt, die sich abzuschließen sucht, sich irgend eine bestimmte Vorstellung über das Verhältnis bilden müssen, in welchem in der Natur der vorbildende Gedanke zu den arbeitenden Ursachen seiner nachbildlichen Verwirklichung stehen soll.

Es pflegt in zwei Weisen zu geschehen, und jede von ihnen verwickelt sich bald in eigentümliche Schwierigkeiten.

Die eine wendet unbedenklich unser eigenes Verhältnis zu unseren Hervorbringungen auf die Beziehung der Natur zu ihrem Grunde an; sie läßt aus der berechnenden, zwecksetzenden Weisheit eines selbstbewußt persönlichen Gottes die zusammenstimmende Organisation des Weltlaufes enspringen. Wir wollen nicht zu streng gegen sie in den Vorwurf der Selbstüberhebung einstimmen, mit welcher sie göttliche Absichten zu verstehen glauben; liegen doch auch die allgemeinen Gesetze des mechanischen Naturlaufes nicht als angeborene Erkenntnisse in unserem Inneren, und doch ist es möglich, sich ihrer zum großen Teil wenigstens zu bemächtigen. Warum sollte es nicht möglich sein, daß

eine sinnige Naturbeobachtung nicht pomphaft lehrend, sondern bescheiden lernend, aus der Vergleichung der Erfahrungen mit einem ähnlichen Grade der Annäherung zwar nicht alle Absichten Gottes, aber doch manches erraten könnte, was sie mit Überzeugung zu diesen rechnen und in der Zurechtlegung der übrigen Erscheinungen benutzen dürfte? Würde doch zudem die Gültigkeit ihres Grundgedankens nicht von der Möglichkeit abhängen, ihn wirksam durch die Betrachtung aller Einzelheiten des Weltlaufes hindurch zu führen; wir zweifeln an der Richtigkeit der allgemeinsten Gesichtspunkte unserer Mechanik auch nicht deshalb, weil die Verwickelung der Gegenstände uns oft nur erlaubt, sie in einem allgemeinen und ungenauen Überschlage anzuwenden. Ebenso würde auch diese Ansicht unerschüttert stehen, wie weniges sie auch vollständig erklären könnte; genug, wenn neben dem allgemeinen Eindruck der Natur, welcher sie begünstige, keine einzelne Erfahrung einen nicht zu beseitigenden Widerspruch erhebe.

Aber wie glücklich sie auch immer in ihren Bemühungen zur Erklärung des Gegebenen sein möchte: die allgemeineren Schwierigkeiten wird sie mühsamer überwinden, die in jener Übertragung menschlicher Wirkungsweise auf dies unendlich höhere Beispiel schöpferischer Thätigkeit liegen. Zwecke kann nur der Wille haben, dessen Wollen nicht zugleich Vollbringen ist, dessen Absicht vielmehr durch den Widerstand einer von ihm unabhängigen Natur der Dinge verzögert, sich in ein Ziel verwandelt, nach welchem hin es noch einen Weg zurückzulegen giebt. Zweckmäßiges Handeln ist nicht da zu finden, wo eine unmittelbare Gestaltungskraft alles aus sich gebiert, sondern da, wo ein eingeschränktes Wirken Mittel zu seinem Erfolge bedarf, Mittel, die es seinen Zwecken nur um den Preis dienstbar machen kann, daß es umgekehrt sich in der Form seiner eigenen Entwürfe nach der Natur dieses ihm fremden Materials bequemt. Alles, was wir Menschen zu leisten fähig sind, beruht auf diesem Verhältnisse; beruht darauf, daß ein Reich uns fremder Elemente, nach bestimmten von uns unabhängigen Gesetzen wirkungsfähig und in fein vorgezeichneten Formen gegliedert, uns umgiebt, und wir mit ihm organisch aufs innigste verflochten sind. Daher stammt nicht allein die Möglichkeit, daß überhaubt die Regungen unseres Inneren, unsere Vorstellungen, Absichten und Willensentschlüsse jemals einen wirksamen Zugang zur Außenwelt finden: auch die anschaulichen und lebensvollen Formen unseres Handelns entspringen aus derselben Quelle. Formlos sind an sich alle jene letzten Triebfedern unseres Strebens: die Lust, die wir suchen,

das Leid, das uns drückt, selbst jede edlere Sehnsucht der Phantasie nach irgend einem Höheren ist ursprünglich in uns ein Wogen in sich selbst, dem die Richtung fehlt; der an sich kurze und gestaltlose Sinn unserer Wünsche breitet sich erst während seiner Verwirklichung in eine ausführliche Erscheinung aus und gewinnt charakteristische Züge, indem er sich mit den Überwindungsformen bestimmt gestalteter Hindernisse und mit den Benutzungsweisen äußerer Anstöße umkleidet. Mit dem Wegfall dieser unabhängigen Außenwelt, an deren erziehendem Widerstande wir Gestalt gewinnen, würde auch das anschauliche Bild unseres Handelns in eine für uns faßbare Einheit der Absicht mit ihrer Erfüllung zurücksinken. Diese Bedingungen aber, die uns die Erfolge unseres eigenen Thuns erst begreiflich machen, können wir nicht auf das göttliche Wesen, den Grund aller Welt, übertragen wollen. Glauben wir, manche einzelne Einrichtung in ihrer Bedeutung für den Plan Gottes zu verstehen, so bleibt uns um so dunkler der Ursprung der ganzen Formenwelt, innerhalb deren von einem Plane die Rede sein kann. Was würden wir in dem Wesen Gottes als letzten belebenden Grund der Schöpfung uns anderes denken mögen, als jenen Hauch der Heiligkeit, Güte und Schönheit, in dem wir doch vergeblich trachten würden, eine notwendige Richtung seiner schaffenden Thätigkeit auf die Erzeugung der bestimmten Naturformen zu finden, die uns umgeben? Nur wenn diesem Gedanken eine unabhängige Welt des Stoffes gegenüberstand, konnte, für uns begreiflich, die schöpferische Kraft durch die Eigentümlichkeit dieser ihr fremden Bedingung ihres Wirkens zu bestimmten Formen für den Ausdruck ihrer gestaltlosen Sehnsucht getrieben werden. So endet diese Ansicht in einem schwer zu schlichtenden Zwiespalt. Neben der schöpferischen Weisheit Gottes, dem Grunde des idealen Inhaltes der Welt, tritt eine andere Macht hervor, ein dunkler Hintergrund, an dem der gestaltlose Strahl der Ideeen sich erst zu einem Spiele anschaulicher Formen bricht. Weder entbehren können wir dies fremde und unergründliche Element, noch wissen wir ein Recht, es festzuhalten; ist seine eigenwüchsige Natur und Gesetzlichkeit für uns, die wir uns nur an Hindernissen entwickeln, zugleich Widerstand und erziehende Anregung, so darf sie weder das eine noch das andere sein für das göttliche Wesen.

Die andere Auffassung, deren wir gedenken wollten, vermeidet diesen verhängnisvollen Gegensatz zwischen der zwecksetzenden Absicht und dem dienenden Mittel ihrer Realisierung durch die unmittelbare Verschmelzung beider. Ein Unendliches, eine träumende Weltseele,

Stoff und Idee, bildsames Material und bildender Gedanke zugleich pulsiere in allen Erscheinungen und entfalte aus der Einheit ihres Entwickelungstriebes die zusammenstimmende Schönheit der Dinge. Nicht gelenkt von einem Bewußtsein, das draußen stände, nicht belastet mit der Verbindlichkeit, Zwecke zu erfüllen, die nicht ihr eigener Trieb wären, nicht umgekehrt in ihren Erzeugungen an die Zustimmung allgemeiner Gesetze gebunden, die ihrem Schöpfungsdrange gleichgiltig gegenüberständen, ist die Wirklichkeit ein zwangloses ewiges Sichselbstentwickeln, Ernst und Lust zugleich, zielloses Wogen einer gestaltenden Phantasie, die ins Unendliche sich an der wiederholten Entfaltung ihres sinnigen Formenreichtums freut. In solchen und ähnlichen Ausdrücken zeigt sich diese Vorstellungsweise nicht nur als ein lebhafter, kurzer und zutreffender Ausdruck der Rätsel, die wir hier nicht willkürlich erdenken, vielmehr in der Natur der Sache gegeben finden, sondern sie bezeichnet zugleich jene sorglos jugendliche Romantik des Nachdenkens, die in der begeisterten Aussprache der Rätsel zugleich ihre Lösung gegeben zu haben glaubt. Durch alle Zeiträume menschlicher Bildung hindurch hat diese Auffassungsart der Dinge sich in verschiedenen Formen erneut, ohne wesentliche Fortschritte zur Erreichung ihres Zieles zu machen; selbst ihre neuesten Ausdrucksweisen, an deren Widerhall unsere Phantasie jetzt gewöhnt ist, sind kaum mehr, als eine pomphaftere Wiederholung derselben Gedanken, die seit dem ältesten Altertum sich jeder im stillen machte, der den Namen der Natur oder der Physis aussprach. Man kann einen unangenehmen Kontrast von Licht und Schatten nicht nur durch Aufhellung des letzteren, sondern auch durch Dämpfung des ersten mildern; fast möchten wir sagen, daß aus einem ähnlichen Grunde ein natürlicher Hang der menschlichen Reflexion immer wieder zur Versenkung in den Abgrund dieser schwärmerischen Ansicht drängt. Denn indem sie die Vorstellung eines schöpferischen Selbstbewußtseins in die einer unbewußten Vernunft abschwächt, die zugleich der sich bildende Stoff selbst sei, breitet sie statt des tiefen Dunkels, welches in jener früher erwähnten Meinung über dem Verhältnis dieser beiden dort klar geschiedenen Glieder lag, eine gefälligere Unklarheit über den ganzen Gedanken aus. Wohl soll die ganze natürliche Formenwelt nicht wie ein äußerliches Gewand, sondern wie die eigene Oberfläche aus dem Inneren der Vernunft hervorgehen; wohl soll die Vernunft nicht an einem fremden Stoffe von außen sich abmühen, sondern nur das im Bewußtsein widerspiegeln, was ihr eigenes unbewußtes Thun geschaffen hat; aber dieses Ziel ist unerreichbar, wenn wir nicht vorher die Be-

deutung der Frage abschwächen, die zu diesem Versuche einer Verschmelzung der höchsten Gegensätze führte. Denn so lange wir in den Namen der Vernunft das einschließen, was uns als der belebende Gedanke der geistigen Welt gelten muß, die Ideeen des Heiligen, des Guten und der Seligkeit, so lange ist dieses Formenreich der Sterne mit ihren Steinen, Pflanzen und Tieren keineswegs die eigene erscheinende Oberfläche jener Vernunft, sondern hängt wie ein äußerliches Kleid von zufälliger und unbegreiflicher Herkunft um sie her, geeignet vielleicht, das innerliche Leben derselben durch seinen Faltenwurf anzudeuten, aber gewiß nicht berechtigt als das einzige mögliche und erschöpfende Äußere dieses Inneren zu gelten. Nur wenn wir den Begriff jener Vernunft fast bis zur Interesselosigkeit verarmen lassen und in ihr von Anfang an nichts suchen, als eine Phantasie, die von künftigem Magnetismus träumt und ihre Unruhe in den schwellenden Trieb der Pflanze oder die Beweglichkeit des Tierkörpers ausströmen möchte: nur dann ist die Formenwelt der Natur der knappe Ausdruck dieser Ideeen, das wahre Äußere dieses Inneren. Aber die Bedeutung der Frage, deren Beantwortung wir suchten, ist damit verändert. Denn jene durchdringende Einheit der Natur, zu deren Gunsten diese ganze Anschauung ausgebildet wurde, hatte einen ernsten Wert für uns nur deshalb, weil sie allein die völlige Unterordnung aller Wirklichkeit unter das Gebot jener wahrhaft geistigen Idealwelt möglich machte, aus deren Inhalt als der hellste Punkt der unbedingte Wert der sittlichen Ideeen hervorleuchtet. Diese Sehnsucht erreicht ihr Ziel nicht durch die Annahme einer Weltseele, die nur das Geschehende weiß und nur das Geschehende ist, deren Inneres das Äußere vor-, deren Äußeres das Innere nachbildet, ohne daß irgendwo etwas erschiene, dessen unbedingter und unendlicher Wert diesem ganzen Spiele Weihe gäbe. Der ideale Grund, der schöpferische Gedanke ist hier behaftet mit einem Triebe zu bestimmter Gestaltung, ohne ihn wahrhaft aus sich zu erzeugen, und beschränkt auf das Bewußtwerden dessen, was dieser Trieb ihm zur Anschauung erzeugt. Ich kann nicht finden, daß dieses Ergebnis bestechender wäre als der Ausgang der ersten Ansicht, die wir früher schilderten. Blieb uns oben der Zwiespalt zwischen der zwecksetzenden Weisheit und dem Reiche der realisierenden Mittel, so war doch die erste wenigstens in ihren Entwürfen selbständig; auf wahrhaft geistige Ziele gerichtet, trat sie den letzteren wie die herrschende Macht dem dienstbaren Stoffe gegenüber; die zweite Ansicht kennt nur diesen Stoff allein und verschmäht die höhere Macht über ihm. Denn ihre Weltseele ist nichts anderes als dies fremde und

unergründliche Element, der dunkle Hintergrund, von dem auch jene andere Ansicht die bestimmten Formen für die Realisierung der göttlichen Zwecke erwarten mußte. Für sich allein hervorgehoben tritt dieser Hintergrund hier auf, begabt mit einem Bewußtsein dessen was er ist; aber er mißbraucht diesen Funken des Himmelslichtes nur, um die Selbstgenügsamkeit und Zwecklosigkeit eines bunten Ereignisspieles, die wir der öden mechanischen Ansicht des Weltlaufes vorwarfen, zu systematischer Einheit abzurunden.

Keine von beiden Ansichten erreicht ihr Ziel; sie lassen beide ihre Aufgabe ungelöst zurück, an deren Auflösung zu scheitern menschlichem Scharfsinne nicht unrühmlich ist. Wir werden derselben Gefahr uns am Ende unserer Betrachtungen aussetzen, aber schon die nächsten Schritte, die uns obliegen, sollten nicht ohne das Bekenntnis gethan werden, welches unüberwundene Rätsel wir einstweilen hinter uns zurücklassen. Von drei verschiedenen Anfängen geht alle unsere Weltanschauung aus. Wir finden in uns ein Wissen von allgemeinen Gesetzen, die, ohne irgend eine besondere Form des Daseins zu begründen, sich als die notwendigen, unmittelbar gewissen Schranken uns aufdrängen, innerhalb deren jede Wirklichkeit sich bewegen muß. Wir finden andererseits in uns einen Glauben, der uns in Ideeen des Guten, des Schönen und Heiligen den einzigen unverbrüchlichen Zweck sehen läßt, der jeder Wirklichkeit allein Wert giebt; aber auch dieses Ziel bestimmt für unsere Erkenntnis die Form der Mittel nicht, die zu seiner Erreichung führen sollen. Zwischen diesen beiden spannenden Punkten dehnt sich für uns ein drittes Gebiet, das der Erfahrung aus, mit einer unermeßlichen Fülle der Gestalten und Ereignisse, von unbekannter Herkunft. Wir können in diese Fülle hinein jene allgemeinen Gesetze verfolgen, die allem Geschehen gegeben sind; und der erste Teil unserer Betrachtungen hat diesen Versuch gemacht, ihre unverminderte und unterschiedlose Geltung in allen Gebieten der Wirklichkeit zu vertreten. Wir können in derselben Fülle des Gegebenen auch den Vorschein jener Ideeen aufsuchen, die allem Sein und Geschehen Wert geben; und der letzte Teil unserer Betrachtungen soll bestimmt sein, den Spuren nachzugehen, durch welche ihre Gegenwart und mitgestaltende Thätigkeit sich in dem Gewirr der Erscheinungen verrät. Aber je mehr wir bei dem Versuche, einer dieser beiden Aufgaben zu genügen, uns in die Einzelheiten des Naturlaufes vertiefen, um so mehr tritt zunächst eine eigene Ursprünglichkeit wieder hervor: die unabhängige Formenfülle, mit welcher er die allgemeinen und farblosen Gesetze des Mechanismus überkleidet, und der Eigenwille des Verfahrens,

mit dem er den Geboten der Ideeen nicht überall auf dem Wege, der uns am kürzesten dünken möchte, sondern auf Umwegen und mit Befolgung allgemeiner und weit sich verbreitender Gewohnheiten des Wirkens entgegen kommt. Weit entfernt davon, eine Sammlung einzelner Einrichtungen und Werkzeuge zu sein, die dazu geeignet wären, einzelne Forderungen einer Idealwelt zu befriedigen, ist die Natur vielmehr vor allem Zusammenhang in sich selbst; ein Organismus, ein Haushalt größten Stils, der zwar bereit ist, in seiner Gesamtheit auch der Gesamtheit der Ideeen zu dienen und sich von ihr die Summe seiner Aufgaben vorzeichnen zu lassen; aber die Anordnung der Ausführung behält er sich selbst vor, und nicht aus dem Stegreif befriedigt er jedes einzelne Bedürfnis durch eine besondere augenblickliche Anstrengung; lange Zeit scheinen die Ereignisse, uneingedenk ihrer Aufgaben, nur der Mannigfaltigkeit ihres eigenen Formenspiels nachzuhängen, häufig ihr Lauf neben den Zwecken vorbei ins Unbebestimmte zu gehen, oder selbst der Richtung zu widersprechen, die ihm unsere voraneilende Phantasie im Interesse der höchsten Ideale geben möchte: nur wer statt des kleinen Ausschnittes der Natur, der in Zeit und Raum unserer Beobachtung offen steht, ihr Ganzes zu überblicken vermöchte, würde die endliche Übereinstimmung dieser scheinbaren Verwirrung mit unbedingt wertvollen Zielen bemerken. Aber auch dies selbst ist eine Ansicht, die wir der Erfahrung und Beobachtung weit voraneilend fassen, und obgleich wir ihr nicht verwehren wollen, im stillen selbst als ein Ziel, dem wir uns zu nähern haben, unseren Gedanken vorzuschweben, so müssen wir doch einstweilen uns von ihr abwenden. Darauf haben wir unsere nächsten Betrachtungen zu beschränken, nachzuforschen, welches die großen thatsächlichen Gewohnheiten und die Formen des Wirkens sind, die die Natur vor uns entfaltet, welche Einheit und welchen Zusammenhang ihrer einzelnen Erscheinungen die Erfahrung uns kennen lehrt, welches endlich die Stellung des menschlichen Wesens in ihr und die Bedingungen, die sie seiner Entfaltung förderlich, hinderlich oder gestaltend überhaupt gesetzt hat.

Über die Einteilung der Philosophie.

Wir unterscheiden zunächst zwei Gebiete: wir verlangen einerseits Untersuchungen über das, was ist, und andererseits Aufklärungen über die Werte, die wir auf Wirkliches oder auf Seinsollendes legen. Nun sehen wir, daß unmittelbar aus der Einsicht in die Entstehung und Erhaltung irgend eines Wirklichen nichts in bezug auf seinen Wert, aus der Einsicht in seinen Wert nichts in bezug auf die Möglichkeit seiner Wirklichkeit folgt. Obgleich wir daher voraussetzen, daß am Ende der Untersuchung zwischen dem, was ist, und dem, was etwas wert ist, ein enger Zusammenhang sich zeigen werde, trennen wir doch am Anfang die beiden Untersuchungen: die über die Wirklichkeit und die über die Werte.

Veranlassungen zu Fragen über die Erklärungen der Wirklichkeit giebt uns teils die äußere Natur, teils das Seelenleben. Beide Gebiete haben unmittelbar nicht den Anschein völliger Gleichartigkeit, wohl aber führt die Betrachtung beider zu einer Reihe ganz gleicher Fragen, z. B. über die Möglichkeit der Veränderung eines und desselben Wesens, über die Möglichkeit der Einwirkung des einen auf das andere u. s. w. Diese Fragen kann man absondern und zu einer vorausgehenden allgemeinen Untersuchung, Metaphysik, verbinden, auf welche dann als Anwendungen der hier gefundenen Resultate auf spezielle Fälle eben die Naturphilosophie und die Psychologie folgen.

Der zweite Hauptteil findet an den Werten, die wir dem Seienden, und in denen, die wir den sein sollenden Handlungen oder den Gesinnungen zuschreiben, zwei offenbar verwandte Objekte, die aber doch zunächst dadurch verschieden sind, daß nur die letzteren zugleich eine Verpflichtung einschließen. Man wird deshalb die Untersuchung beider in Ästhetik und Ethik spalten, für welche zwei Untersuchungen eine dritte gemeinsame über die Natur aller Wertbestimmungen sich zwar (der Metaphysik entsprechende) denken läßt, aber bisher nie ausgeführt ist.

Als einen gemeinsamen Abschluß für die theoretischen und praktisch-philosophischen Untersuchungen hat sich Lotze eine Art Religionsphilosophie der Zukunft gedacht (Vergl. Grundzüge der Logik und Encyklopädie der Philosophie. Lpz. 1885, S. 116 fg.).

Der ethiſche Theismus.

Immanuel Hermann Fichte.

Sein Leben und seine Schriften.

Wir haben früher die philosophische Gottes- und Weltanschauung Christian Hermann Weißes als spekulativen Theismus bezeichnet. Innerlich verwandt, wenn auch sowohl in bezug auf die Methode als in betreff ihres Verhältnisses zur empirischen Wirklichkeit verschieden, ist die philosophische Lehre gewesen, zu welcher Immanuel Hermann Fichte bis zu seinem vor wenigen Jahren erfolgten Tode sich bekannt, und deren Grundprinzip er selbst als ethischen Theismus charakterisiert hat. An weithin reichendem Einfluß auf unsere Zeit sowohl durch seine Lehrthätigkeit als durch seine philosophische Schriftstellerei den Leipziger Philosophen übertreffend, steht er jenem wohl an eindringendem Tiefsinn, wie an Kraft und Intensität des Denkens nach. Dafür besaß Fichte gewisse schriftstellerische und persönliche Vorzüge, die ihn mehr zum Führer einer philosophischen Schule geeignet erscheinen ließen. Der hemmenden Schwerfälligkeit Weißes gegenüber, deren dieser sich weder auf dem Katheder noch in seinem Stil zu erwehren vermochte, war Fichte entschieden ein bei weitem gewandterer Schriftsteller, der in seinen zahlreichen, über fast alle Teile der Philosophie sich erstreckenden Werken Klarheit und Präzision, Kraft und Leichtigkeit zugleich verbindet: Vorzüge, die zumal bei seiner ausgedehnten kritischen und polemischen Schriftstellerei in der von ihm mitbegründeten „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" ein wesentliches Moment bilden.

Dazu kam der autoritative Einfluß, den Immanuel Hermann Fichte Jahrzehnte hindurch auf die Besetzung der philosophischen Lehrstühle an vielen deutschen Universitäten besaß. Der kräftige, in religiösen, wie in politischen Prinzipienfragen aus seiner Philosophie resultierende Konservatismus konnte nicht verfehlen, den fromm-gläubigen Sohn des großen philosophischen Revolutionärs und Patrioten Fichte bei den deutschen Regierungen in hohes Ansehen zu bringen, sowie der Ernst, die Idealität und die sittliche Würde seiner Persön-

lichkeit ihm in der deutschen Gelehrtenwelt eine gewisse moralische Autorität verliehen.

So kam es, daß nicht der obwohl vier Jahre jüngere, philosophisch aber bedeutendere Weiße, sondern der gewandtere und schriftstellerisch produktivere Fichte seit dem vierten bis zum siebenten Dezennium unseres Jahrhunderts als das führende Haupt der theistischen Schule in Deutschland galt. Denn was den etwas jüngeren Hermann Ulrici betrifft, so hat er sich, abgesehen von seinen ästhetischen, ethischen und religionsphilosophischen Arbeiten, wesentlich als scharfen und schneidigen Logiker und zwar auch in der kritischen Redaktionsführung der genannten Zeitschrift als solchen bewährt. Aber die Tonangebung in den wichtigsten religiösen und philosophischen Zeitfragen, sowie neu auftauchenden Anschauungen gegenüber hatte doch Fichte. Noch geringeren Einfluß, obwohl an der Herausgabe, sowie als fleißiger Mitarbeiter an der „Zeitschrift für Philosophie" beteiligt, hatte der spekulative Ethiker Johann Ulrich Wirth, ein württembergischer Geistlicher, der schon als junger Denker durch die Entschiedenheit Aufsehen machte, mit welcher er in seinem „System der spekulativen Ethik" die Hegelsche Aufhebung der Moral im Begriff des Staates bekämpfte, sowie durch die Energie, mit welcher er in der Ethik den „Standpunkt des Wissens" bestritt und das praktische Prinzip der sittlichen, religiösen und ästhetischen Lebensgestaltung in den Vordergrund stellte. Doch hat Wirth in die spätern philosophischen Bewegungen nur wenig eingegriffen. Ebenso wenig hat innerhalb der Schule der vielseitige und feine Ästhetiker Moritz Carriere eine eigentlich führende Bedeutung erlangt, obwohl der Ideeenreichtum, die Stilschönheit und der ideale Geist seiner Schriften ihm einen weiten Leserkreis verschafften.

Die wesentlich vermittelnde Richtung innerhalb der theistischen Bestrebungen, welche Fichte und seine Zeitschrift allmählich gegenüber den gemeinsamen Gegnern, dem Pantheismus und Radikalismus der Hegelschen Schule, dem Pessimismus Schopenhauers und den neu auftauchenden materialistischen und monistischen Zielen der Naturwissenschaften verfolgten, erleichterte es einer ganzen Reihe von Denkern, welche auf durchaus verschiedenen Standpunkten standen, auf dem gemeinsamen theistischen Boden an der genannten Zeitschrift mitzuwirken, welche so eine Art Sammelpunkt für alle diese Religion und Philosophie verschmelzenden Bestrebungen wurde. Aber was für eine bunte Gesellschaft fand sich da zusammen! Je mehr man die gemeinsamen Gegner ins Auge faßte, desto weniger sah man auf die Ver-

schiedenheit der eigenen Prinzipien. Da fand man alte Schellingianer, wie Steffens und Hubert Beckers; neben frommen Naturphilosophen moderneren Gepräges, wie Carus und Burdach Theisten wie Heinrich Moritz Chalybäus, Sengler und C. Ph. Fischer, welche neben dem produktiven und geistreichen Baaderianer Franz Hoffmann standen. Und mit diesen im Bunde sieht man wiederum Theologen, wie den Logiker Twesten, den Kirchenhistoriker Neander, den Ethiker Rothe und die Dogmatiker Nitzsch und Julius Müller, einen jüngeren Bruder des großen Altertumsforschers Karl Otfried Müller.

Hierzu kamen noch manche Denker von der rechten Seite der Hegelschen Schule, welche in der religionsphilosophischen Frage an der Transcendenz festhielten, wie z. B. der gründliche und ausgezeichnete Historiker der Philosophie, Johann Eduard Erdmann, ferner einige Schleiermacherianer, wie z. B. Julius Braniß, Heinrich Ritter, Georg Weißenborn u. a., welche, von Hegel und Schleiermacher in gleicher Weise angeregt, das pantheistische Element in ersterem überwunden und an Stelle dessen einen wissenschaftlich begründeten Theismus gesetzt zu haben vermeinten.

Allen diesen Männern, welche sich in das gemeinsame Lager des Theismus geflüchtet hatten, diente Immanuel Hermann Fichte gewissermaßen als Fahnenträger, ein Amt, welchem er feindlichen Zeitrichtungen gegenüber mit ebenso viel Muth als Würde und Selbstbewußtsein vorstand. Und wie er keine Zeitfrage vorübergehen läßt, ohne sich mit derselben philosophisch auseinander zu setzen (wie z. B. noch zuletzt die Spiritismusfrage), so ist auch die Form seiner Polemik eine möglichst öffentliche, wie er es denn auch liebt, in „Kritischen Manifesten", „Öffentlichen Sendschreiben" u. dergl. sich an die Gegner zu wenden.

Aber bei dieser seiner ganzen teils vermittelnden, teils polemischen Thätigkeit begleitet ihn doch das Bewußtsein, daß es ihm gelungen sei, oder doch noch gelingen werde, seinen ethischen Theismus immer vollständiger, immer klarer und in sich geschlossener herauszuarbeiten, wobei er sich jedoch seiner Differenz von der Gottesanschauung seines Freundes Weiße, des eigentlichen und tieferen Begründers dieser Richtung, sehr wohl bewußt bleibt. Ja in einer dem verstorbenen Freunde kurz nach dessen Tode gewidmeten Charakteristik (in der Zeitschr. f. Phil., Bd. 50, 1867) ist Fichte bemüht, diese tiefgehenden Differenzpunkte möglichst ins Licht zu setzen. Weißes unvergängliches Verdienst, den ethischen Theismus spekulativ begründet

und ihn von allen naturalistischen und pantheistischen Beimischungen geläutert zu haben, erkennt Fichte unbedingt an. Aber er findet doch, daß das Prinzip bei Weiße noch eine „retrospektive" Tendenz habe, da er darauf ausgehe, die christliche Theologie zu verbessern und ihr eine haltbarere, philosophisch begründetere Dogmatik zu verschaffen. Hierbei habe er aber noch zuviel von dem alten Begriffs- und Dogmenapparat festgehalten. Dagegen halte er (Fichte) es für seine Aufgabe, jenen spezifisch „christlichen" Theismus zu einem universalen, zum „humanistischen" zu erweitern:

„Denn wir geben zu bedenken, daß die von Grund aus veränderte kosmologische Weltanschauung nicht nur, sondern noch mehr der ungleich freiere Blick über das Wesen und den gemeinsamen Ursprung der großen weltgeschichtlichen Religionen, wie endlich die tiefer gewonnene Einsicht von dem Göttlichen und Gotteingegebenen jeder echten Kulturentwickelung, — daß alles dies auch spekulativ einen erweiterten, wie vertieferen Gottesbegriff unerläßlich macht, für welchen durchaus nicht mehr, wie Weiße will, die „christliche Religionserfahrung", der bisherige christliche Vorstellungskreis, die einzige Erkenntnisquelle sein kann."

„Dazu wird aber auch eine von Grund aus veränderte Untersuchungsweise nötig, und hier vor allem ist es wohlgethan, an jene schon angedeuteten methodologischen Kautelen über die Erkennbarkeit Gottes und ihre Grenzen zu erinnern. Es ist dabei aufs stärkste zu betonen, was einerseits das Ergebnis kalter, wissenschaftlicher Einsicht ist, andererseits, der Aufblähung selbstbeliebigen Dünkels und Dünkens gegenüber, die rechte Demut des Lernens und der Selbstbescheidung uns zu Gebote macht: daß wir Gott niemals a priori, auf „adäquate Weise" und „aus reiner Vernunft", sondern nur a posteriori und nur insoweit zu erkennen vermögen, als er in seinem Werke, der Welt, sich uns „offenbart" hat und zu offenbaren fortfährt. Sein Wesen und Wirken ist somit am allerwenigsten ein „unerkennbares", verborgenes, wohl aber ein „unergründliches", eine unendliche, stets neu anspornende Aufgabe für unsere Forschung. Und eben die durchgreifende Einsicht, daß wir in den „Gesetzen der Natur", wie in den Kulturthaten der Menschengeschichte, recht eigentlich Erweisungen des göttlichen Verstandes und Willens vor uns haben, diese fundamentale Begründung ist die Aufgabe, welche der Philosophie als solcher obliegt. Damit wird die gesamte Weltwissenschaft unmittelbar zugleich zur „Theologie" erhoben, zu einer tieferen und reicheren Gotteser-

kenntnis, Gottesüberzeugung, welche, wahrhaft humanistisch, keine echte Kulturerscheinung davon ausschließt, ein Zeugnis „göttlicher Vorsehung“ zu sein.

„Diese Religion der neuen Weltzeit nun, deren Aufgang und Morgenröte sich uns indeutlichen Spuren verrät — freilich mehr noch in einem tiefen Sehnen nach ihr und durch ungewisse Vorversuche — sie wird, wenn sie einmal mit Klarheit erkannt und mit begeisternder Überzeugung ergriffen worden, die auch sie zu gewähren vermag, als „neue“, „andere“ Religion, am wenigsten irgend eine Wahrheit desselben gefährden; sondern umgekehrt wird sie es ganz erst zu dem verwirklichen, was es der Möglichkeit und dem welthistorischen Keime nach schon ist, zur universalen Weltreligion, die alle Geistesbestrebungen umfaßte, heiliget und weihet“. . . . . .

„Diese neue Weltzeit, mit welcher der menschliche Geist zum ersten Male nur auf das Zeugnis des eigenen Inneren verwiesen, von aller historischen Autorität erlöst sein wird, kann wohl zugeständlich allein durch freie Einsicht, durch Wissenschaft, herbeigeführt werden, aber durch keine partikularistische, auf irgend ein Fachwissen beschränkte, sondern nur durch universale Forschung, die den höchsten Fragen über Gott und sein Verhältnis zum menschlichen Geiste zugewandt ist, was man wohl eine „neue spekulative Theologie und Weltweisheit“ nennen könnte. Vertiefte philosophische Bildung, kein sonstiges Wissen oder Glauben, ist es allein, die unsere Zukunft entscheidet, weil sie allein durch Verständnis die historisch gegebenen Formen der Religion, des Staates und der Gesellschaft zu stetigem Fortschreiten nötigen kann. Eben dies ist die unbestreitbare Signatur der neuen Weltzeit; alles nicht mehr vom Geist Getragene, von freier Anerkennung Bestätigte, bloß durch Überlieferung Gehaltene wird für die Zukunft dem Absterben, der Barbarei verfallen sein“.

„Dieser humanistischen Lebensansicht, in ihrer Tiefe und Ganzheit erfaßt, die ihr unerläßliche philosophische Unterlage zur Begründung zu geben, habe ich für die wissenschaftliche Aufgabe meines Lebens gehalten“. . . . . .

Erinnert nicht manches in diesem Bekenntnisse Fichtes, das zugleich eine Art Programm bildet, an die Wendungen in den ersten Schriften seines großen Vaters aus seiner Jenenser Sturm- und Drangperiode? Doch hat die Sache bei unserem Theisten keine allzu große Gefahr. Wenn man indes von einer Ideeenerbschaft des Sohnes vom

Vater sprechen will, so kann dieses nur von dem theistisch-mystischen Gedankenkreis der zweiten Lebensperiode des älteren Fichte gelten. Und in der That knüpft auch Immanuel Hermann hier an, nachdem er, wie so manche seiner späteren Gesinnungsgenossen, seine erste Hegelsche Jugendkrankheit überwunden hat. Während seine Erstlingsschrift „Sätze der Vorschule zur Theologie" (1826) ihn noch als Halbhegelianer zeigt, hat er in den drei Jahre später erschienenen „Beiträgen zur Charakteristik der neuern Philosophie" den Häutungsprozeß schon durchgemacht, und wir sehen ihn schon gegen die „absolute" Philosophie eine gegnerische Stellung einnehmen. Diese aber verschärft sich in den späteren Schriften mehr und mehr, und immer deutlicher und prägnanter wird von ihm der Gedanke herausgearbeitet, daß das Endliche sich nicht, wie bei Hegel, im Unendlichen aufhebt, sondern daß dieses, welches in einer Welt von unvergänglichen und präexistenten „Urpositionen" besteht, in einem bestimmten Verhältnisse zur Gottheit besteht. Diese aber, welche als der „letzte thätige Weltzweck", als der ewig transcendente Geist, als Ur-Ich und absolute Persönlichkeit bestimmt wird, offenbart sich wesentlich und vorzugsweise in den Thatsachen des sittlichen Lebens. Wollen wir einen höchsten und erschöpfendsten Begriff der göttlichen Persönlichkeit zu geben versuchen, so kann dieses nur durch das Wort „Liebe" geschehen. Aber die Einzelseele vermag überhaupt nur zu lieben dadurch, daß wir an der Liebe Gottes, die sein Wesen bildet, nach Maßgabe unserer Endlichkeit teil nehmen, sowie wir .auch nur dadurch, daß Gott Urbewußtsein ist, individuelles Bewußtsein haben.

Fichte hat diesen Grundgedanken wesentlich in seinen „Grundzügen zum System der Philosophie" entwickelt, welche in drei Teile zerfallen: 1. „Das Erkennen als Selbsterkennen" (1833); 2. „Die Ontologie" (1836) und die „Spekulative Theologie" (1846). Außer diesem Hauptwerke hat er noch eine Reihe anderer Schriften veröffentlicht, wie „Religion und Philosophie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse", „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer", „Über die Bedingungen eines spekulativen Theismus" u. s. w. Diese Arbeiten gehören gewissermaßen der ersten Periode der Schriftstellerei Fichtes an.

Seine späteren Arbeiten verlassen das Bereich der rein spekulativen Religionsphilosophie und bewegen sich mehr auf den Gebieten der Ethik, der Anthropologie und der Psychologie. Hierbei ist es nicht zu verkennen, daß Fichte in dieser zweiten Periode seiner schrift-

stelleriſchen Thätigkeit bemüht iſt, die reichen Schätze der Erfahrung, welche die neuere Naturforſchung, Geſchichts- und Sozialwiſſenſchaft aufgehäuft, in ausgedehntem Maße für ſeine Zwecke zu benutzen. Die aus dieſer Zeit ſtammenden Arbeiten machen daher auch einen gehaltvolleren Eindruck und tragen durchaus das Gepräge wiſſenſchaftlicher Denkarbeit an ſich. Hierher gehört vor allem ſein „System der Ethik“ (2 Bde. 1850—53), deſſen erſter Band eine wertvolle hiſtoriſch-kritiſche Überſicht über die rechts- und ſtaatsphiloſophiſchen Theorieen in Frankreich, Deutſchland und England etwa von der Zeit Montesquieus und Rouſſeaus bis auf unſere Gegenwart enthält. Der zweite Band zerfällt in zwei Abteilungen, von denen die erſte die ethiſchen Grundbegriffe, ſowie die Tugend- und Pflichtenlehre darbietet, während die zweite Abteilung weſentlich die Prinzipien der Rechts- und Staatsphiloſophie enthält. Auch ſeine „Anthropologie“ (1856; 2. Aufl. 1860), welche ein durch ausgedehnte Benutzung und Verarbeitung des Erfahrungsmaterials der biologiſchen Wiſſenſchaften reichhaltiges und intereſſantes Werk iſt, giebt in ihrem erſten Teile eine Art Geſchichte der bisherigen pſychologiſchen Lehren, jedoch nur in ſehr knapper Form, ſo daß das hier Gebotene ſich allerdings nicht mit dem älteren, breit angelegten Werke von Carus über die Geſchichte der Seelenlehre, noch weniger indes mit der neueren trefflichen „Geſchichte der Pſychologie“ des Herbartianers Hermann Siebeck meſſen kann. Seine eigentlichen pſychologiſchen Anſchauungen hat Fichte in ſeiner „Pſychologie“ (1864) entwickelt. Ihm iſt die Pſychologie weſentlich „die Lehre vom bewußten Geiſte des Menſchen“, und inſofern dieſelbe in der Darlegung der Stufen und Momente der Entwickelungsgeſchichte des Bewußtſeins ſich auf die anthropologiſchen Erfahrungen ſtützt, kann dieſe „Pſychologie“, deren erſter Teil außer metaphyſiſchen Grundlagen der Lehre vom Bewußtſein auch noch von der ſinnlichen Anſchauung, von der Phantaſie und vom Gedächtnis handelt, und deren zweiter Teil die höheren und komplizierteren pſychologiſchen Funktionen entwickelt, als eine Fortſetzung und Ergänzung ſeiner „Anthropologie“ angeſehen werden.

Weſentlich durch die Diskuſſionen über die biologiſchen und die pſychologiſchen Fragen, wie ſie durch den modernen Materialismusſtreit angeregt wurden, veranlaßt, nahm Fichte nach dreißig Jahren, nachdem er die Unſterblichkeitsfrage ſchon früher in der oben genannten Schrift, allerdings vom weſentlich religionsphiloſophiſchen Standpunkte aus behandelt hatte, noch einmal, dieſes Mal jedoch mehr vom anthro-

pologischen Gesichtspunkte aus die Unsterblichkeitsfrage in Angriff und zwar in dem umfassenden Werke: „Die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen“ (1867). Endlich hielt es Fichte gegenüber dem modernen Pantheismus und Pessimismus Schopenhauers und Hartmanns, sowie im Gegensatze zu den realistischen Strömungen der Gegenwart, welche einen so großen Anhang gefunden haben, für angebracht, mit einer neuen, auf der neueren wissenschaftlichen Erfahrung basierenden Verteidigung des Theismus, des Optimismus und des ethischen Idealismus hervorzutreten. „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung. Ein kritisches Manifest an ihre Gegner und Bericht über die Hauptaufgaben gegenwärtiger Spekulation“ (Leipzig 1873) war das letzte größere Werk Fichtes, worin er einerseits den „Führern der Tagesmeinungen“ kritisch zu Leibe geht, andererseits noch einmal eine klare und bündige Formulierung seines ethischen Theismus versucht. Hierbei ist er von der unerschütterlichen Wahrheit des theistischen Grundgedankens so durchdrungen, daß ihm „die angeblich entgegengesetzten Standpunkte nur als unreife, mitten in der Untersuchung ins Stocken geratene Versuche erscheinen müssen, der Frage nach dem Wesen der höchsten Weltursache vorschnell genug zu thun.“

Dieses sind die Hauptzwecke Fichtes. Hierzu kam noch zuletzt eine Schrift über den Spiritismus („Der neuere Spiritismus, sein Wert und seine Täuschungen“, Leipzig 1878), worin er sich mit dieser krankhaften Zeitströmung, von der so weite Kreise ergriffen sind, auseinander zu setzen unternimmt. Diese Schrift Fichtes über den Spiritismus bezeichnet übrigens schon eine bedenkliche Hinneigung Fichtes zur Mystik und Theosophie, zu welcher allerdings in seinen früheren Werken, zumal in der „Anthropologie“ und „Psychologie“ sich gewisse Ansätze bereits vorfinden. Fichtes gesamte wissenschaftliche Bestrebungen waren, wie schon oben angedeutet wurde, nicht nur auf eine immer tiefere Begründung und empirisch wissenschaftlich festere Basierung des Theismus gerichtet, sondern zugleich auf eine Vermittelung mit den halbpantheistischen Ideeen der Zeit. Fortdauernd ist sein Bemühen darauf hin gerichtet, die transcendente Existenz des Göttlichen im Theismus mit der immanenten Existenz desselben im Pantheismus zu einem beide Seiten in sich vereinigenden ethischen Theismus zu verschmelzen. Zur Ausgleichung dieses Gegensatzes bot sich ihm die Thatsache des Übersinnlichen in der sinnlichen Welt, des „Überempirischen“ im „Empirischen“ dar, d. h. die Annahme einer Art

höheren geistigen Individualität im Menschen neben seiner niederen, des sogenannten „Genius". Wie nun aber die Gesamtheit dieser „Genien", also eines höheren Geisterreichs, sich zur Gottheit als der „Urpersönlichkeit" verhalten soll, darüber schwanken die Ansichten Fichtes. Offenbar hatte die Besorgnis, hier gar allzu sehr ins Gebiet der Mystik zu geraten, ihn von der Formulierung einer bestimmten Theorie noch abgehalten. Doch ist nicht zu verkennen, daß Fichte in seinem Buche über den Spiritismus dieser modernen Geisterlehre schon einige bedenkliche Konzessionen macht.

Ferner hat Fichte einen Teil seiner zerstreuten Abhandlungen unter dem Titel „Vermischte Schriften" (2 Bde., Leipzig 1869) gesammelt herausgegeben. Außerdem hat er eine Gesamtausgabe der Werke seines Vaters in acht Bänden (Berlin 1845—46) veranstaltet und seinen litterarischen Briefwechsel nebst einer Biographie desselben publiziert (2 Bde., 2. Aufl., Leipzig 1862).

In der Gesamtheit dieser fast 60jährigen schriftstellerischen Thätigkeit liegt das Resultat eines langen und arbeitsreichen Gelehrtenlebens, das äußerlich so ruhig dahinfloß, innerlich jedoch ein treuer Begleiter und ein Spiegel zugleich der mannigfaltigen Strömungen des höheren geistigen Lebens des Jahrhunderts gewesen ist.

Immanuel Hermann Fichte wurde zu Jena am 18. Juni 1797 geboren, erhielt daselbst seine Gymnasialvorbildung und studierte zu Berlin Philologie unter Boeckh und Friedrich August Wolf, später auch Philosophie, wesentlich angeregt durch die Schriften seines Vaters, welche seiner zweiten Periode entstammen. Im Jahre 1822 wurde er Gymnasiallehrer in Saarbrücken, später in Düsseldorf, wo er mehrere Jahre mit Hingebung und Erfolg dem pädagogischen Berufe oblag. Mittlerweile hatte sich Fichte durch seine philosophischen Schriften einen Namen gemacht, so daß er das Anerbieten einer außerordentlichen Professur der Philosophie an der Universität zu Bonn erhielt. Er acceptierte 1836 diese Stellung und rückte nach drei Jahren zur ordentlichen Professur vor. Doch wurde er schon 1842 in gleicher Eigenschaft nach Tübingen berufen. Fichte vertauschte aus Gründen, die nicht bekannt geworden sind, seinen Lehrstuhl an der rheinischen Hochschule mit dem an der schwäbischen Universität. Hier blieb er bis zu seiner im Jahre 1865 erfolgten Pensionierung. In diesen Zeitraum von dreiundzwanzig Jahren fällt die Hauptwirksamkeit Fichtes in seinem akademischen Beruf. Doch trat dieser hinter seine schriftstellerische Wirksamkeit weit zurück. Fichte lebte dann in Stutt-

gart, wo er am 8. August 1879 starb. Aus seinen Vermittelungsbestrebungen innerhalb der divergierenden philosophischen Richtungen der Zeit ist Fichtes Idee der Philosophenkongresse, die später vom Krausianer Hermann von Leonhardi wieder aufgenommen wurde, hervorgegangen. Thatsächlich hat er auch dem ersten Philosophenkongresse zu Gotha 1842 präsidiert und hier einen auch im Druck erschienenen Vortrag gehalten: „Über die Philosophie der Zukunft".

Der empiriſche Realismus.

Julius von Kirchmann.

Sein Leben und seine Schriften.

Seit Schopenhauer seine heftigen Angriffe gegen die „zünftigen" Philosophen d. h. gegen die vom Staate angestellten besoldeten Lehrer der Philosophie an den Universitäten gerichtet hatte, wurde sehr oft schon die Frage aufgeworfen, ob der Einfluß, den die „nicht-zünftigen" Denker auf die wissenschaftlichen Strömungen ihrer Zeit wie der Nachwelt ausgeübt haben, mindestens nicht eben so groß gewesen sei wie der ihrer zünftigen Kollegen.

Die Frage ist gewiß nicht ganz ohne Berechtigung, wenn man bedenkt daß, um von den Heroen der antiken Philosophie ganz abzusehen, der größte Teil der hervorragendsten neueren Denker, wie Bacon, Descartes, Giordano Bruno, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, Berkeley, Leibnitz, Hume und in neuester Zeit Männer wie Schopenhauer, Czolbe und Hartmann, dieser unzünftigen Klasse von Philosophen angehört haben.

Auch Julius von Kirchmann, ein nicht einflußloser philosophischer Schriftsteller unserer Zeit, gehört dieser Kategorie von Denkern an, welche, ohne je eine Universitätsprofessur bekleidet zu haben, auf die Fortbewegung der philosophischen Gedanken stark eingewirkt haben. Kirchmann war seinem Berufe nach preußischer Jurist und lange Zeit demokratischer Politiker, und als solcher hatte er sogar die Rolle eines leitenden Parteiführers erlangt. Aber er bekundete darin seine echt philosophische Natur und seinen Beruf zum Denker, daß er, nachdem er seit lange vom politischen Schauplatz zurückgetreten war, in seinen philosophischen Schriften, insbesondere soweit sie auch ethische Probleme behandeln, sich von den Parteiprinzipien soweit zu befreien vermochte, daß er ihnen auf die Erörterung ethisch-politischer Fragen keine Einwirkung zugestand. Nicht als wenn er seine früheren politischen Anschauungen verläugnet hätte, sondern darin bewährte er sich als Philosoph, daß er später imstande war, ehemalige Lieblingsvorstellungen über Freiheit, Staat und Gesellschaft nunmehr einer philo-

sophischen Untersuchung zu unterziehen, wobei er zuweilen zu ganz anderen Resultaten gelangte als diejenigen waren, zu denen er sich früher bekannte. Offenbar hatte unser Philosoph, nachdem er mehr und mehr von seinen früheren politischen Idealen zurückgekommen war, sich der Wirklichkeit genähert und in ihrer unbefangenen und gerechten Beurteilung die Aufgabe seines schriftstellerischen Berufes auch im Bereiche der philosophischen und ethischen Wissenschaften erblickt. Hier ist der psychologische und gewissermaßen persönliche Grund des Realismus seiner Weltanschauung zu finden, welchen er in einer Reihe philosophischer Schriften entwickelt hat, von denen zu nennen sind: „Die Philosophie des Wissens" (1864); „Die Lehre vom Wissen" (4. Aufl. 1886); „Über das Prinzip des Realismus" (1881); „Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral" (2. Aufl. 1873); „Katechismus der Philosophie" (1880); „Die Ästhetik auf realistischer Grundlage" (1868).

Der Realismus, wie ihn Kirchmann versteht, hat mit derjenigen Weltauffassung, die in neuerer Zeit so genannt wird und ihren Ursprung auf Johann Friedrich Herbart zurückführt, wenig zu thun. Es ist im Grunde Empirismus. „Für die realistische, die beiden Fundamentalsätze („Das Wahrgenommene ist oder existiert" und „der Widerspruch ist [existiert] nicht") anerkennende Philosophie", sagt Kirchmann, „ist alle Philosophie nur Erfahrungswissenschaft, genau so wie alle besonderen Wissenschaften, da dies Denken für sich in keinem Gebiete den Inhalt der Gegenstände erfassen kann, dies vielmehr nur durch die Wahrnehmung des Einzelnen geschieht. Das Denken tritt dann nur hinzu, um durch Aufdeckung der in dem wahrgenommenen Inhalte steckenden Widersprüche denselben davon zu reinigen, und um sodann das Allgemeine oder die Gesetze daraus zu sondern, die Wissenschaften zu bilden". Auch Herbart hatte es ja als die erste Aufgabe aller Metaphysik hingestellt, die Widersprüche, die in den Erfahrungsbegriffen stecken, zu beseitigen, also diese Begriffe denkbar zu machen. Aber nur bis hierher geht die Ähnlichkeit zwischen Herbart und Kirchmann. Denn während jener den Widerspruch und die Beseitigung desselben zum metaphysischen Grundprinzip erhebt, glaubt Kirchmann nicht so weit gehen zu sollen, in allem Wahrgenommenen nichts als Widersprüche zu erblicken. Und wenn Kirchmann die beiden Fundamentalsätze: „Das Wahrgenommene existiert" und „der Widerspruch existiert nicht" gewissermaßen neben einander bestehen läßt und nur in Kollisionsfällen den letzteren als den höheren anerkennt, dem der erstere zu weichen habe, so hebt Herbart den ersten durch den zweiten

Satz völlig auf. Deshalb steht Herbart dem Idealismus weit näher als Kirchmann, da jenem alles Wahrgenommene nur als ein Schein gilt, hinter welchem das reine Denken erst das wahre Sein zu suchen habe.

Kirchmann teilt das ganze Gebiet des Wissens in zwei Teile, in das des Vorstellens und das des Erkennens. Jenes hat es nur mit den Vorstellungen und mannigfaltigen Thätigkeiten innerhalb des Wissens als solchen zu thun, wo die Frage nach der Wahrheit dieser Vorstellungen gar nicht in Betracht kommt; das Erkennen dagegen ist von vorne herein auf die Gewinnung der Wahrheit mittelst jener Vorstellungen gerichtet.

Unsere Vorstellungen sind zunächst Wahrnehmungsvorstellungen, d. h. solche, welche aus den Sinneswahrnehmungen entstanden sind. Alle haben gemein, daß sie ihren Inhalt 1. als seiend setzen; 2. als außerhalb der wahrnehmenden Seele; 3. als gegeben und nicht etwa von der wahrnehmenden Seele erzeugt; 4. als einen einigen, in dem die Unterschiede erst als spätere hervortreten. Jede Wahrnehmungsvorstellung, mag der Vorgang in den Sinnesorganen auch seinen zeitlichen Verlauf haben und einen komplizierten Prozeß enthalten, zeigt sich doch in ihrem Endergebnis als eine plötzliche, ferner als ein einfaches Geschehen und als notwendiges Geschehen. Außer den Sinnesorganen giebt es kein Mittel, das Wissen von der äußeren körperlichen Welt zu erlangen. Der Inhalt der Sinnesorgane ist also für uns der Inhalt der äußeren Körperwelt. Wenn man den Inhalt der Sinneswahrnehmungen untersucht, so ergiebt sich, daß gewisse Bestimmungen rein materialer Art sind. Dieses gilt von der Farbe für den Gesichtsinn, dem Ton für den Gehörssinn, der Temperatur, der Glätte und der Rauhigkeit für den reinen Gefühlssinn, ferner dem Druck und der Bewegung für das thätige Fühlen, endlich dem Geruch und dem Geschmack, welche von den vom Willen angeregten motorischen Nerven und Muskeln vermittelt werden. Zu den materialen Bestimmungen rechnet Kirchmann aber noch den Grad oder die unterscheidende Stärke dieser Bewegungen.

Dem stehen gegenüber die formalen Bestimmungen, welche mit dem Raum und der Zeit zusammenhängen. Es sind dies die räumliche Größe, die räumliche Gestalt, die Richtung im Raume, die zeitliche Größe, die zeitliche Veränderung, und die Bewegung. An jeder dieser Bestimmungen sind die Sinneswerkzeuge in anderer Kombination beteiligt. Die materialen Bestimmungen bilden die Qualität, die formalen die Quantität der äußeren Körperwelt. Doch verhehlt sich

Kirchmann nicht, daß beide nicht so streng von einander geschieden werden können, da z. B. auch der Grad einer Qualität zur Quantität, und umgekehrt die Gestalt, die Bewegung und Veränderung zur Qualität gezählt werden können. Wie weit die Körperwelt außer diesen wahrnehmbaren formalen und materialen Bestimmungen noch andere, für uns nicht wahrnehmbare enthält, wie etwa z. B. die Atome und den Lichtäther, welche wir erst durch das kombinierende Denken als vorhanden setzen, muß dahin gestellt bleiben und gehört in das Gebiet der mehr- oder minderwertigen Hypothesen, welche die Wissenschaft behufs Erklärung gewisser Erscheinungen adoptiert. Bei alledem hebt aber die durch unsere verbesserten Hilfsmittel bewirkte Vergrößerung oder Verkleinerung der Objekte ihre Eigenschaft als Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung nicht auf. Überhaupt vermag die bloße quantitative Veränderung der Form und Größe der Welt, wie sie durch die kühnste Phantasie des Dichters oder die scharfsinnigste Denkkraft des Philosophen möglich ist, niemals eine andere Körperwelt zu setzen, als die vorhandene mit diesen quantitativen und qualitativen Bestimmungen.

Eine Art *inneres* Gegenbild der *äußeren Sinneswahrnehmung* sieht Kirchmann in der *Selbstwahrnehmung*, deren Objekt die eigene Seele des Wahrnehmenden ist. Die Seele besitzt keine Organe für ihre Selbstwahrnehmung, wie der Körper für die Wahrnehmung der Außenwelt. Dagegen setzt auch die Selbstwahrnehmung ihren Inhalt als seiend, als gegeben und als einen, welcher ebenso wie die einzelne Selbstwahrnehmung ein plötzlicher, einfacher, unvermittelter Vorgang ist, durch den das Sein eines wahrgenommenen Inhaltes mit Notwendigkeit gesetzt wird.

Der Inhalt der Selbstwahrnehmung ist freilich verschieden von dem der äußeren Wahrnehmung: es sind Zustände des *Wissens*, des *Gefühls* und des *Begehrens*. Es sind dies die materiellen Bestimmungen der Seele im Gegensatz zu den formalen: diese sind der Grad oder die Stärke, die Zeitgröße oder Dauer und die zeitliche Veränderung. Aber die genannten formalen und materialen Bestimmungen verbinden sich immer zu einem Zustande und sind nur in dieser *Einheit* wahrnehmbar.

Nach diesen Voraussetzungen widmet Kirchmann dem Unterschiede von *Sein* und *Wissen* ein besonderes Kapitel. Alles Wissen insofern es formale Bestimmungen des Grades, der Zeitdauer und der Veränderung hat, nimmt an der Natur der seienden Seele teil. Aber davon abgesehen, erscheint es als der stärkste Gegensatz zum Sein.

Kirchmann hält den Unterschied beider für einen unendlichen und unsagbaren, und er ist bemüht diesen Gegensatz möglichst ins Licht zu stellen. „Das Wissen," sagt er, „ist bloß der Spiegel des Seienden; das Wissen will nichts für sich sein, sondern nur ein Anderes, das Seiende, bieten; das Wissen ist durchaus selbstlos; seine Vollkommenheit besteht darin, daß es als ein Selbst verschwindet gegen das Andere, was es bietet, wie ein Spiegel um so vollkommener ist, je mehr er nicht selbst, sondern nur das gespiegelte Andere in ihm gesehen wird. Das Seiende dagegen ist der gerade Gegensatz dieser Selbstlosigkeit; es ist nur es selbst; es spiegelt kein Anderes, und sein Ziel und Wesen ist, zu sein und nicht in einem Anderen zu verschwimmen. Das Seiende ist deshalb unabhängig vom Wissen; es kann bestehen, ohne daß es gewußt wird". Dieses Verhältnis von Sein und Wissen deutet hier schon an, wie Kirchmann später das erkenntnistheoretische Problem auffaßt. Zunächst jedoch widmet er dem übrigen Seeleninhalt, soweit derselbe in Form von Gefühl und Begehren erscheint, eine weitere Untersuchung. Kirchmann nennt Gefühl und Begehren im Gegensatz zu Wissen seiende Zustände der Seele, insofern sie nicht das Bild eines Anderen bieten, sondern ein Eigenes, Seiendes sind. Wir wissen von den Gefühlen und dem Begehren unserer Seele nur durch Selbstwahrnehmung; aber als seiende Seelenzustände können sie da sein, auch ohne daß sie wahrgenommen oder gewußt werden.

Das Reich der Gefühle sondert sich in zwei große Gebiete, in die Gefühle der Lust und der Unlust einerseits, und der Achtung und Verachtung andererseits. Zu letzteren gehören auch die religiösen und sittlichen Gefühle. In den Lust- und Unlustgefühlen erfährt das Ich die höchste Steigerung, in denen der Achtung und Verachtung geht es in ein erhabenes Anderes auf, und insofern es sich in diesem Aufgehen als ein Teil eines Erhabenen fühlt, erhält es eine Kräftigung. Daß alle Gefühle einen Grad, eine Zeitdauer und eine Veränderungsfähigkeit besitzen, ist schon oben bemerkt worden.

Das Begehren teilt sich nicht in verschiedene Klassen, sondern ist immer dasselbe. Nur in dem Ziele ist es verschieden. Die Ursachen des Begehrens liegen in den Vorstellungen von den Gefühlen. Kirchmann schließt sich hier der Affektenlehre Spinozas an, insofern er durch die Vorstellung einer erreichbaren Ursache zur Lust das Begehren nach dieser Ursache erwecken läßt, sowie er meint, daß die Vorstellung des Gebotes eines erhabenen Willens das Begehren nach seiner Erfüllung weckt. In dem letzteren Gedanken liegt die psycho-

logische Wurzel für die ethische Grundanschauung Kirchmanns. „Da das Handeln des Menschen," sagt er, „von dem Wollen bedingt ist und dieses von den Gefühlen; da auch die Bewegung innerhalb des Wissens der Seele im letzten Grunde von der unterschiedenen Stärke der davon erregten Gefühle abhängig ist, so erhellt, daß der Kern des Menschen, der Mittelpunkt, um den sich bei ihm alles dreht, das Maß, auf dem alle Wertschätzung beruht, seine Gefühle sind, und zwar beide Arten, die der Lust wie die der Achtung mit ihren Gegensätzen. Alles was der Mensch unternimmt, geschieht nur im Hinblick auf seine Gefühle und um ihrer willen; alles Andere, selbst das höchste Wissen ist nur Mittel; die Gefühle sind allein der Zweck, das Letzte, über das hinaus der Mensch nicht einmal kann, selbst wenn er auch wollte; denn selbst das Wollen regt sich nur durch die Gefühle.

Das ist, als ethische Anschauung, offenbar der stärkste Ausdruck des Eudämonismus. Aber Kirchmanns psychologische Begründung desselben ist nicht einleuchtend. Denn wenn, wie eben dargelegt wurde, erst die Vorstellung des Gefühles ein Begehren nach letzterem weckt, so ist wohl das Gefühl der Motor, die Vorstellung aber ist das Primäre in der Seele. Mit Recht fordert Kirchmann für jede philosophische Sittenlehre eine psychologische Grundlegung. Aber seine eigene Begründung ist weder lückenlos noch von zwingender Überzeugung.

Die gesamte Lehre vom Wissen teilt sich nach Kirchmann in zwei Hauptstämme: Vorstellen und Erkennen, das Vorstellen in Wahrnehmen, welches teils Sinneswahrnehmung, teils Selbstwahrnehmung ist, und in Denken.

Das Denken entfaltet sich ihm nach vier Richtungen: das bloße Vorstellen, das trennende Denken, das verbindende Denken, das beziehende Denken; und hieraus leitet Kirchmann vier Unterarten von Vorstellungen ab. Die Vorstellung deckt sich nicht mit dem Sein des vorgestellten Gegenstandes, nur die Wahrnehmung: das bloß vorgestellte Sein bleibt von dem wahrgenommenen Sein durchaus verschieden. Der Inhalt des durch eine Wahrnehmung gegebenen Seins ist ein wirklich-Sein, der Inhalt des durch eine Vorstellung vermittelten Seins ein Dasein. Daß die Entstehung und der Verlauf der Vorstellungen nicht regellos und zufällig, sondern an bestimmte Gesetze gebunden ist, zeigen die Gesetze der Ideenassociation, nach denen von Vorstellungen, welche zugleich oder nach einander aufgetreten sind, beim Wiederauftreten der einen auch die andere sofort hervorgerufen wird. Diese Wirkungen können durch Wiederho-

lungen gekräftigt oder durch andere Momente gehemmt werden. Das Gesetz der Ideenassociation bildet ein wichtiges Kapitel der empirischen Psychologie. Nicht minder wichtig sind die hierher gehörenden Seelenvermögen des Gedächtnisses und der Erinnerung, welche in der Wiedererweckung von Vorstellungen überhaupt bestehen. Auch das Erinnerungsvermögen kann durch Übung und Wiederholung gekräftigt und durch gewisse hemmende Momente geschwächt werden. Die neuerdings zur methodischen Übung des Gedächtnisses erfundenen künstlichen Regeln (Mnemotechnik) haben sich bisher praktisch noch nicht bewährt.

Die zweite Vorstellungsart besteht in dem trennenden Denken, dem Kirchmann eine sehr ausführliche Erörterung widmet. Wie überall sind diese Erörterungen ebenso gut psychologisch als erkenntnistheoretisch, d. h. die seelischen Vorgänge und Funktionen werden sowohl nach ihrer Entstehung und ihrem inneren gesetzmäßigen Verlaufe, als auch nach ihrem Werte als geistige Abbilder eines sei es äußeren oder inneren Seins, also nach ihrem Erkenntniswert betrachtet. Kirchmann zieht aber noch manche andere wissenschaftlichen Zweige hier hinein, z. B. die Logik und die Sprachphilosophie, und der ganze Abschnitt ist reich an feinen Bemerkungen und scharfsinnigen Analysen. Hierbei tritt nun das Bestreben Kirchmanns hervor, überall (so z. B. in der Begriffstrennung und Begriffsbildung) seiner realistischen Auffassung den unzweideutigsten Ausdruck zu geben. Er geht hierbei mit einer Kühnheit vor, die an den mittelalterlichen Realismus eines Duns Scotus und Thomas von Aquino erinnert. „Das Begriffsstück," sagt er, „hat im Gegenstande nicht bloß ein Sein, wie dieser selbst, sondern ist auch in der Wahrnehmung mit enthalten und wird mit wahrgenommen. Die Begriffe bezeichnen deshalb nicht bloß ein Seiendes, sondern dieses Begrifflich-Seiende ist auch wahrnehmbar wie der ganze Gegenstand es ist." Kirchmanns Realismus, der im stärksten Gegensatz zu Kant, Schopenhauer und dem ganzen neueren „Nominalismus" steht, berührt sich hier sehr innig mit den Auffassungen Platos und Hegels. Und wie fern er letzterem auch aus allgemeinen Gründen steht, so kann er doch nicht umhin anzuerkennen, daß es Hegels Verdienst sei, „dieser hier dargelegten (d. h. realistisch aufgefaßten) Natur der Begriffe zuerst wieder Bahn gebrochen zu haben." Bekanntlich hatte Hegel die Begriffe „objektive Gedanken" und die ihnen entsprechenden seelischen Vorstellungsgebilde „subjektive Begriffe" genannt. Vier Unterarten trennenden Denkens unterscheidet Kirchmann, und jeder derselben widmet er eine eingehende Erörterung, wobei die verschiedenen Gebiete wie die Natur und das innere Leben

als besondere Gebiete, auf die jenes trennende Denken gerichtet ist, betrachtet werden.

Funktionell verschieden von dem trennenden Denken ist nun das verbindende Denken. Es bildet den Gegensatz zu jenem, insofern es Vorstellungen kombiniert. Auch hier werden vier Arten kombinierenden Denkens unterschieden, je nachdem seine Funktion dahin geht, Teilvorstellungen oder eigenschaftliche Vorstellungen, oder elementare Vorstellungen oder Begriffe mit ihren „bildlichen Resten" zu verbinden. Alle Einbildungskraft und Phantasie beruht auf verbindendem Denken, und alle künstlerische und poetische Produktion beruht zum Teil auf Gesetzen, welche im verbindenden Denken ihre Erklärung finden. Hier tritt uns nun eine unübersehbare Fülle von Kombinationsformen des Denkens in allen Gebieten entgegen. Wie im früheren Abschnitt verfährt Kirchmann auch hier wiederum psychologisch und logisch-erkenntnistheoretisch zugleich. Es ist nicht in Abrede zu stellen, daß diese beide Gebiete zugleich verbindende Betrachtungsweise mancherlei für sich hat, aber doch auch vom Standpunkt der strengen wissenschaftlichen Methodik große Bedenken erregen muß, wiewohl Kirchmann hier auf einen großen Vorgänger hinweisen könnte, auf Hegel, der ja in seiner „Phänomenologie des Geistes" einen ähnlichen kombinatorischen Weg eingeschlagen hat.

Der wichtigste Abschnitt in diesem ganzen ersten Teile der Philosophie des Wissens ist nun Kirchmanns Lehre vom beziehenden Denken: sie ist so zu sagen ein Teil seiner eigentlichen Metaphysik. Hier ist es nun die eigentliche Kategorienlehre, d. h. die Theorie von den menschlichen Stammbegriffen, welche in diesem Abschnitt behandelt wird. Die Ableitung dieser ursprünglichen Begriffe, ihre innern Beziehungen zu einander und ihre Mitwirkung zum Zustandekommen einer Erkenntnis ist Gegenstand dieses Kapitels: also im Ganzen das, was Objekt der Analytik, zum Teil auch der Dialektik der Kant'schen Vernunftkritik ist.

Der zweite Hauptteil der Philosophie des Wissens ist die Lehre vom Erkennen. Das Erkennen ist ein Vorstellen, insofern es die Erreichung der Wahrheit zum Ziele hat. Was ist Wahrheit? Die älteste und ehrwürdigste aller philosophischen Fragen kann heute im wesentlichen noch so beantwortet werden, wie in der griechischen Philosophie: die Wahrheit ist die Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande. Diese Definition setzt eine Trennung des Seins und des Wissens voraus. Die Übereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Gegenstande ist so viel als die Gleichheit derselben. Im

Sein und Wissen ist also ein Identisches gesetzt, was dadurch zu einem Gleichen wird, daß zu beiden Seiten ein Unterschiedenes hinzutritt. Das Identische ist der Inhalt, das Unterschiedene die Form. Man kann also sagen: Sein und Wissen sind ihrem Inhalte nach identisch und nur in der Form, in welcher dieser Inhalt erscheint, verschieden. Ist dieses aber nicht der Grundgedanke des Schelling-Hegelschen Identitätssystemes? Allerdings die Differenz zwischen dem Realisten Kirchmann und jenen Identitätsphilosophen besteht nur darin, daß diese bei aller Anerkennang des Unterschiedes beider Seiten doch denselben als etwas Unwesentliches und Gleichgültiges setzten, und jene Identität und der Unterschied zugleich in die Dinge verlegt wird, während Kirchmann das Identische des Inhaltes und den Unterschied der Form streng sondert. Und hierin besteht das Wesen und der Kern seiner realistischen Metaphysik.

Aber „wenn der Unterschied beider in der Form, das Identische in dem Inhalte liegt, so folgt, daß die Seinsform nicht in das Wissen mit eingeht, sondern dem Wissen unfaßbar bleibt. Das Sein, von welchem die Wahrnehmung Kunde giebt, ist deshalb nur als Grenze am Identischen, wo das Überfließende aufhört; es wird nur empfunden und ist für das Wissen nur eine Verneinung oder das Nicht-Wißbare. Wenn man es als ein Widerstehendes, Sprödes, Nichtüberfließendes bezeichnet, so sind dies nur Versuche, das Sein sich als bejahend vorzustellen, welche aber nicht weiter führen. An dieser spröden Form hat alles Seiende, sowohl körperliches wie seelisches, seine Festigkeit, welche es vor dem Verschwinden mit dem Wissen bei seiner Wahrnehmung schützt".

Die ausschließliche Vermittlerin zwischen Sein und Wissen ist die Wahrnehmung. Diese allein leitet den Inhalt des Seienden in das Wissen über. Das Denken dagegen ist nur eine höhere Form des wahrgenommenen Inhalts, sei es als Wiederholen, Trennen, Verbinden, oder eine Beziehung des wahrgenommenen Inhaltes. Alle diese Formen gehören allerdings dem menschlichen Intellekt an, geben aber kein Bild des Seienden. Nur im Wahrnehmen kommen wir dem Sein nahe, nicht im Denken. Ja, selbst die Vorstellung des Seins ist ein Resultat des Wahrnehmens, nicht des Denkens. In der Wahrnehmung allein sind wir dem Sein eines Gegenstandes unendlich nahe, insofern durch den Akt der Wahrnehmung eine Identität seines seienden und unseres gewußten Inhaltes erzeugt wird.

Kirchmann erörtert hierauf die Art, wie der Inhalt des Seins durch die Wahrnehmung ins Wissen überfließt, und gelangt zu dem

Resultat, daß dieser Prozeß der Selbstwahrnehmung uns vollständig entzogen ist ja uns nicht einmal vorstellbar ist, und zwar aus dem Grunde, weil jeder Versuch des Seinsinhaltes, für sich, also ohne die Wissensform und außerhalb derselben bewußt zu werden, unmöglich ist. Hier stellt sich nun der Kirchmannsche Realismus freilich in den stärksten Gegensatz zu aller idealistischen Metaphysik, welche ein solches unmittelbares Überfließen des Seinsinhaltes durch die Wahrnehmung verwirft, von seinem Standpunkte aus mit Recht, da der Idealismus an der dualistischen Auffassung von Sein und Ich festhält und aus der total differenten Natur beider die Undenkbarkeit und Unmöglichkeit eines solchen Überfließens schließt. Aber Kirchmann entgegnet: „Die Einwürfe fallen weg, wo es sich nur um den Inhalt beider für sich handelt; sein Übergang und seine Identität aus Sein und Wissen kann weder durch die nämliche Entfernung, noch durch die Körperlichkeit, noch die Undurchdringlichkeit wiederlegt werden, da diese Bestimmungen *nur* in der *Seinsform* als hinderlich erscheinen. Dieser *reine* Inhalt alles Seienden, frei von der Form des Seins oder Wissens kann als *Gott* in seiner erhabensten Bedeutung gelten; als der Gott, welcher in allem Sein und Wissen der Kern (Substanz) ist, welcher die ganze Welt erhält und dennoch nicht diese selbst ist, d. h. als der in allem Sein und Wissen gegenwärtige und doch für sich umfassende Gott."

Kirchmann hat diese Art der *Transcendenz* Gottes nicht weiter begründet und durchgeführt. Er hat sich mit derartigen Andeutungen begnügt, wie überhaupt Untersuchungen, welche das Gebiet der Religionsphilosophie streifen, ihm fern lagen.

Aus den Untersuchungen über das Verhältnis von Sein und Denken ergeben sich nun für unsern Forscher zwei *Fundamentalsätze* der Wahrheit: „1. Das Wahrgenommene ist (existiert); 2. Der Widerspruch ist nicht." Wo beide Sätze mit einander in Kollision geraten, gilt der zweite Satz als der höhere, dem der erste zu weichen hat. Dieses folgt z. B. aus den Sinnestäuschungen: hier werden die Wahrnehmungen nicht als der Ausdruck eines Seins angesehen, sobald ihre Aussagen als sich widersprechend erkannt wurden. Demnach kann die *Wahrheit* nur durch eine Kombination von Wahrnehmen und Denken erreicht werden d. h. das Wahrgenommene bedarf der Prüfung des Denkens.

Von diesem Standpunkte aus faßt nun Kirchmann sein Verhältnis zu den übrigen philosophischen Weltanschauungen unserer Zeit.

Hier ist es nun vor allem der Idealismus, wie er in Form eines neukantischen Phänomenalismus auftritt, und der naturwissenschaftliche Materialismus, gegen die er Front macht.

Was will der Idealismus? Sein Hauptargument gegen den Realismus ist, daß das Wissen niemals aus sich heraus könne und daß selbst der wahrgenommene Gegenstand im Grunde nichts als eine Vorstellung sei. Hiergegen wendet Kirchmann ein: In der Seele kann eine Einheit von Sein und Wissen bestehen, welche nur empfunden, aber nicht an sich selbst erkannt werden kann. „Deshalb ist z. B. die Wahrnehmung dieses Messers und die Wahrnehmung dieses meines Zahnschmerzes als Wahrnehmung sich gleich; aber bei der Selbstwahrnehmung des Schmerzes bleibt nach Abzug des zur Wahrnehmung Gehörenden noch der Schmerz selbst übrig, während bei der Wahrnehmung des Messers nach Abzug der Wahrnehmung ein weiteres fehlt."

Auch in der heutigen Naturwissenschaft hat das Bestreben, alle Qualität in Quantität aufzulösen, um sie der Rechnung zu unterwerfen, ein Stück Idealismus erzeugt, der alle materiellen Eigenschaften wie Farbe, Ton, Wärme, Geschmack u. s. w. in Vorstellungen auflösen möchte, denen in der Außenwelt nichts Analoges entspricht. Denn die Moleküle und Atome mit ihren Bewegungen, Schwingungen, Gestalten und Formen haben an sich mit den als Farbe, Ton u. s. w. uns erscheinenden Eigenschaften der Körperwelt gar keine Ähnlichkeit. Wie Kirchmann einerseits gegen diese Idealisierung der Natur polemisiert, so wendet er sich andererseits gegen die Materialisierung des Geistes, wie diese in ihren neuesten Vertretern so beredte Verteidiger gefunden hat. Der Materialismus habe es jedoch bis jetzt noch nicht über den Satz gebracht, daß das Wissen identisch sei mit den Vibrationen und Zuständen der Gehirn- und Nerven-Moleküle und daß der ganze Unterschied zwischen materiellen und seelischen Prozessen darin bestehe, daß bei den letzteren die Verbindung der Elemente eine besonders komplizierte, obgleich bis jetzt noch unerkannte sei. Hiergegen macht Kirchmann geltend, daß, wenn man dieses Prinzip acceptieren wollte, dasselbe nach seinem philosophischen Erkenntniswerte ganz unfruchtbar sei, da durch dasselbe kein einziger der mannigfaltigen Unterschiede und keine der Eigentümlichkeiten des Seelenlebens erklärt werde. Höchstens könne man eine Wechselwirkung zwischen Gehirn und Seelenthätigkeit (oder wie Kirchmann sagt: Wissen) annehmen, aber keineswegs eine Identität. Denn bei dem

totalen Gegensatz zwischen Sein und Wissen bliebe es völlig unfaßbar, wie die Umwandlung von Stößen und Anziehungen von Molekülen in Vorstellungen möglich sei.

Auf diesen Grundlagen hat Kirchmann eine Art philosophischer Methodologie der Wissenszweige aufgestellt, die er in drei Kapiteln (1. „Die Erkenntnis des Einzelnen", 2. „Die Erkenntnis des Allgemeinen" und „Die Philosophie") behandelt. Die letztere ist ihm die höchste der Wissenschaften. Er teilt sie ein in die Philosophie des Wissens und die Philosophie des Seienden. Zu jener gehört die Logik, sowie ein Teil der alten (vorkantischen) Metaphysik und die Sprachphilosophie. Dieser Teil der alten Metaphysik ist das, was Kant die Erkenntniskritik, Fichte die Wissenschaftslehre, Hegel die Logik genannt hat. Zur Philosophie des Wissens zählt Kirchmann auch die Philosophie des Glaubens oder Religionsphilosophie. Die Philosophie des Seienden teilt sich in die der Natur, der Seele und des Handels: also Naturphilosophie, Psychologie und Ethik. Diese letztere zerfällt aber wiederum in die Technik (höhere National- und Sozialökonomie), philosophische Sittenlehre, Rechtsphilosophie und Ästhetik. Hierzu kommt die neuerdings besonders eifrig kultivierte Philosophie der Geschichte.

Von diesen Zweigen der Philosophie hat Kirchmann freilich nur einige wenige behandelt. Außer der „Philosophie des Wissens" und der „Lehre vom Wissen", welche eine in gedrängter Form gehaltene Prinzipienlehre seines Realismus geben, hat er eigentlich nur die Ethik, und zwar ebenfalls nur in gedrängtester Form, und die Philosophie des Schönen bearbeitet.

Kirchmanns Ethik („Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral als Einleitung in das Studium rechtsphilosophischer Werke") ist eine besondere Anwendung der in der „Lehre vom Wissen" entwickelten Erkenntnisprinzipien, und zwar auf die Gebiete der sittlichen Welt. Aber ihre Methode ist eine andere als die der theoretischen Philosophie. Die Ethik beginnt mit der Beobachtung der Zustände und Verhältnisse der vorhandenen sittlichen Welt (der Sitte, des Rechts, der Gesellschaft, des Völkerlebens u. s. w.) und sucht auf dem Wege begrifflichen Trennens und durch Induktion zu allgemeinen Gesetzen zu gelangen und die Ergebnisse in eine übersichtliche Ordnung zu bringen. Aber von den zahllosen Untersuchungen in den Einzelgebieten der sittlichen Welt kann die Ethik nur die feststehenden und wissenschaftlich gesichteten Resultate in sich aufnehmen. Sie wird aber

auch auf die prinzipielle Auffassung in diesen Einzelgebieten nicht ohne Einfluß sein, wenn sie ihre höhere überschauende Stellung mit Selbstbewußtsein, aber ohne Selbstüberhebung gegenüber den historischen, juristischen und sozialen Wissenschaften zu wahren versteht. Auf diesem Wege wird die philosophische Ethik ein Wechselverhältnis zu den Einzeldisziplinen des sittlichen Lebens aufrecht erhalten, das für beide Seiten von befruchtender Wirkung werden muß.

Die „Grundbegriffe des Rechts und der Moral" zerfallen in acht Kapitel, welche die einzelnen Teile der philosophischen Moral- und Rechtslehre behandeln (I. Das Handeln; II. Die Gefühle der Lust; III. Die Gefühle der Achtung; IV. Die Freiheit; V. Die Verbindungen des Handelns; VI. Die Gestaltung der sittlichen Welt; VII. Die Wissenschaft des Sittlichen; VIII. Die geschichtliche Bewegung im Sittlichen). Dieser Einteilung des ganzen ethischen Gebiets fehlt die innere zwingende Systematik, welche von der Einheit des die ganze Gliederung beherrschenden obersten Princips zeugte.

Kirchmanns Moral- und Rechtsphilosophie, der er durch seine Lehre von den Gefühlen eine psychologische Basis giebt, hat durch seine Theorie von den „Autoritäten" einen maßvoll liberalen, ja hier und dort fast konservativen Grundzug, wie man ja, wenn Kirchmann z. B. von dem „sogenannten" Parlamentarismus spricht (S. 67), schwerlich den ehemaligen Steuerverweigerer und Herausgeber der „Demokratischen Blätter" wiedererkennen wird. Kirchmann tritt auch in der Begründung des Ethischen in den denkbar schärfsten Gegensatz zum Kantischen sittlichen Idealismus. „Alles Sittliche," sagt er, „ist sachlich grundlos; es ist sittlich, eben weil die Autorität es gebietet. So lange die Autoritäten ihre Macht bewahren, können ihre Gebote wechseln, da sie nur aus ihrer Lust hervorgehen. Aber wo die Macht aufhört, sind die Persönlichkeiten nicht mehr Quelle des Sittlichen. Deshalb haben die Gebote, welche der Vater an seine erwachsenen Kinder erläßt, für diese keine sittliche Bedeutung mehr. Der Fürst steht über dem Sittengesetz, denn er setzt und ändert es nach Belieben." Glaubt man hier nicht einen Joseph de Maistre oder einen Julius Stahl zu hören? Aber sonderbar! Kirchmann hat selbst das Gefühl, daß seine Autoritäten-Theorie vielfach, besonders aber beim gesunden, natürlichen Menschenverstand (den er ja sonst sehr hoch stellt) Anstoß erregen möchte. „Diese hier versuchte Begründung des Sittlichen auf die bloße Macht der Autoritäten," sagt er, „diese Ableitung des sittlichen Inhaltes und seiner Wirksamkeit auf den Willen aus einer Wirkung dieser Macht auf den Schwachen findet notwendig an

dem sittlichen Gefühle eines jeden unbefangenen Menschen einen heftigen Gegner. Je lebhafter dies sittliche Gefühl entwickelt ist, desto stärker wird es sich von dieser Auffassung verletzt fühlen." Und dennoch dieser Aufwand von Argumenten, um die Autoritäten, gleichgültig, was der Inhalt ihrer Ge- und Verbote ist, als die Quelle des Sittlichen hinzustellen?! Kirchmanns Autoritäts-Ethik ist unbeachtet geblieben.

Mehr Beachtung fand seine „Ästhetik auf realistischer Grundlage" (1868), ein Werk, welches unter den neuesten systematischen Darstellungen der philosophischen Schönheitslehre sich eine geachtete Stellung errungen hat. Natürlich tritt er auch hier den idealistischen Systemen (Kant, Schelling, Hegel, Weiße, Vischer, Carriere u. a.), welche das Schöne aus der Idee ableiten, schroff entgegen, indem sein Versuch auch hier wieder darauf ausgeht, die Sinnes- und Selbstwahrnehmung als Quelle für das Schöne zu gewinnen. Das Schöne wird definiert als „das idealisierte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen". Die Gefühle sind nach Kirchmann das Seelische im Realen: Lust und Schmerz. Wenn diese nicht durch die Realität, sondern durch das Bild von Lust- und Schmerzgefühlen geweckt werden, so liegt eine ästhetische Wirkung vor. Den Gegensatz zu den Lust- oder Unlustgefühlen bilden die Gefühle der Achtung und ihre Steigerungen, der Bewunderung, der Anbetung, der Verehrung. Während dort das Ich in seinem Für-sich-sein genieße, wolle es hier in der Macht und Majestät eines Anderen untergehen. Jenes sind die ästhetischen, dieses die sittlichen Gefühle. Kirchmann ist bemüht, im Gebiete der Ästhetik beide Gebiete möglichst von einander zu trennen und einer ästhetischen Auffassung Geltung zu verschaffen, die den Geltungsbereich des Schönen und der Kunst möglichst scheiden möchte vom Gebiete des Sittlichen. In der eigentlichen Kunstlehre, die den zweiten Teil der „Ästhetik" bildet, findet man eine Fülle höchst anregender und treffender Bemerkungen über das Wesen und das Wechselverhältnis der Künste.

Wenn wir oben von einem gewissen Einfluß Kirchmanns auf die heutige philosophische Bewegung in Deutschland sprachen, so ist derselbe weniger seinen eigenen Werken zuzuschreiben (wiewohl sich darin Kirchmann als einen zwar etwas nüchternen und schwunglosen, aber durchweg klaren und scharfsinnigen Denker bekundet), als vielmehr jenem bekannten litterarischen Unternehmen, welches unter dem Namen der „Philosophischen Bibliothek" (1868 fg.) bekannt ist. Diese fast hundert Bände umfassende Publikation, welche die bedeutendsten Schriften der antiken und modernen Philosophie teils in Neu-

drucken, teils in Übersetzungen zu verhältnismäßig billigen Preisen darbietet, hat nicht wenig dazu beigetragen, in unserer der Philosophie nicht gerade sehr günstigen Zeit die Kenntnis der philosophischen Litteratur zu verbreiten. Kirchmann hat auch zu den meisten dieser Neuausgaben erläuternde Bemerkungen verfaßt. Aber so willkommen ein so fortlaufender Kommentar für die Werke der großen Denker Vielen auch sein mag, so hat doch der durchweg festgehaltene realistische Standpunkt Kirchmanns bei der Erklärung und Beurteilung der betreffenden Werke, insbesondere derjenigen der idealistischen Philosophen (Plato, Spinoza, Kant, Schleiermacher, Hegel) etwas arg Störendes, ja hier und da Aufdringliches. Wenn man indes hiervon absieht, wird man das Verdienstliche der „Philosophischen Bibliothek" nicht verkennen dürfen.

Außer diesen größeren Publikationen hat Kirchmann noch eine Reihe kleinerer Schriften philosophischen Inhalts veröffentlicht, welche teils in Form von Vorträgen einzelne Probleme behandeln, teils eine Verteidigung seines Realismus anstreben, teils aber gegen andere Auffassungen polemisieren: „Über den Kommunismus in der Natur" (3. Aufl. 1880), „Über die Unsterblichkeit" (1865), „Über die Prinzipien des Realismus" (Lpz. 1875), „Die Bedeutung der Philosophie" (1876), „Über den Streit der Systeme innerhalb der Philosophie" (1879), „Über die Wahrscheinlichkeit" (1880), und „Über die Gegenständlichkeit der in den Sinneswahrnehmungen enthaltenen Eigenschaften" (1881). Einer früheren Zeit gehört die kleine Schrift an: „Die besondere Natur des öffentlichen Rechts". Eine seiner letzten Arbeiten ist die Übersetzung des zweibändigen Werkes von Rig über die Philosophie August Comtes (1882).

Von allen kritischen Angriffen, deren Objekt seine realistische Weltanschauung gewesen ist, dürfte Hartmanns Schrift „J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus" (1875) die meiste Beachtung verdienen. Aber auch andere Forscher haben Kirchmanns Realismus einer eingehenden Beurteilung unterzogen, so z. B. Wilhelm Wundt. „Fast noch fehlerhafter ist es," sagt Wundt, „wenn man die sinnliche Wahrnehmung als die Quelle der unmittelbaren Gewißheit bezeichnet. Schon das gemeine Leben lehrt die Wahrnehmung als eine Quelle so mannigfaltiger Täuschungen kennen, daß die wissenschaftliche Forschung die Wahrnehmung stets als ein Hilfsmittel ansieht, durch welches man sich zunächst nur Meinungen über die Dinge bildet, die aber einer mannigfaltigen Kontrole und Berichtigung unterworfen werden müssen, bevor sie sich der Gewißheit nähern. Wenn

ich den Himmel als ein blaues, halbkugelförmiges Gewölbe erblicke, so sind nur die Empfindungen gewiß, die diese Wahrnehmungen zusammensetzen, und auch sie sind nur als subjektive Thatsachen meines Bewußtseins..... Nicht bloß darin hat die antike Skepsis Recht, daß sie die Empfindungen oder, allgemeiner gesprochen, die elementaren Thatsachen unseres Bewußtseins für das Einzige ansieht, was uns unmittelbar gewiß ist, sondern auch darin, daß sie diesen Thatsachen nur eine subjektive Gewißheit zugesteht..... Nun ist die subjektive Thatsache an sich von geringem Werte. Sie führt niemals hinaus über das erkennende Subjekt, ja sie ist stets beschränkt auf einen gegebenen Moment. Die subjektive Gewißheit hat daher überhaupt nur insofern einen Wert, als sie die Grundlage ist, von der alle objektive Gewißheit ausgeht. Diese aber, welche allein die Gewißheit im wissenschaftlichen Sinne ausmacht, ist stets ein Resutltat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Thatsachen des Bewußtseins durch das Denken"*).

Gegen eine andere Seite der Grundlegung des Kirchmannschen Realismus wendet sich ein anderer neuerer Erkenntnistheoretiker, Engelbert Lorenz Fischer**): „Fassen wir die Sache genauer ins Auge, so dürfte sich uns wohl ergeben, daß die Wahrnehmung oder die Erfahrung für sich allein ohne das Denken gar nicht eine, oder gar die einzige Quelle der Wahrheit ist, so wenig als das bloße Denken ohne die Wahrnehmung. Zwar stellt H. von Kirchmann als unbeweisbares, aber dennoch unumstößliches Axiom an die Spitze: „Das Wahrgenommene ist (existiert)", d. h. die Wahrnehmung bietet uns das Seiende. Aber, fragen wir, ist dieser Satz in dieser seiner Allgemeinheit wirklich ganz sicher und wahr, so daß er als ein unumstößliches Axiom gelten kann? Wenn wir keinen Beweis, wie Kirchmann sagt, für ihn geben können, was für eine Garantie haben wir wenigstens für seine Richtigkeit? Darauf erwiedert er mit der Bewußtseinsthatsache, daß jedes Wahrnehmen seinen Inhalt als ein außerhalb seiner selbst Bestehendes und damit als ein Seiendes im Gegensatz zu dem Gewußten setze, und daß die Setzung für den Wahrnehmenden eine notwendige sei. Allein dagegen ist zu bemerken: wenn dem wirklich so wäre, wie Kirchmann behauptet, daß das Wahrnehmen seinen Inhalt als ein außerhalb seiner selbst Bestehendes mit Notwendigkeit setze, so wäre dies noch keine hinreichende

*) Logik Bd. I. Erkenntnislehre, S. 376 (Lpz. 1880).

**) Die Grundlagen der Erkenntnistheorie, S. 333 (Lpz. 1887).

Bürgschaft für die objektive Realität des Wahrnehmungsinhaltes..... Aber Kirchmanns Behauptung trifft auch nicht zu; denn das Wahrnehmen selbst „setzt" nichts, noch auch das wahrnehmende Subjekt..... Ferner widerstreitet Kirchmann seinem eigenen ersten Prinzip, wenn er sagt, daß in dem Wahrnehmungsinhalte sich mannigfache Widersprüche finden, welche in der Objektivität nicht existieren, weshalb er es für notwendig erachtete, als zweiten Fundamentalsatz aufzustellen: „Das sich Widersprechende ist (existiert) nicht". Wenn wirklich das Wahrgenommene derartige Widersprüche involviert, welche in Wahrheit nicht real existieren, dann ist es auch nicht allgemein richtig, daß „das Wahrgenommene ist"..... Was sodann den dritten prinzipiellen Satz Kirchmanns betrifft, daß der Wahrnehmungsinhalt und der objektive Seinsinhalt identisch seien, so läßt sich auch dieser auf seinem Standpunkte nicht wohl aufrecht halten. Denn wenn diese Identität wirklich besteht, dann muß der Inhalt der Wahrnehmungen und der Inhalt der objektiven Dinge sich durchaus decken. Wenn dagegen die objektiven Dinge mehr oder weniger Inhalt in sich schließen als ihre entsprechenden Wahrnehmungsvorstellungen, so kann offenbar von einer Identität beider keine Rede sein. Nun aber sagt Kirchmann: Der Inhalt des Seienden ist für die Wahrnehmung unerschöpflich; nicht bloß als Inhalt der Welt, sondern auch als Inhalt des einzelnen konkreten Gegenstandes*). Sonach deckt sich auch nicht vollständig der Wahrnehmungs- und Seinsinhalt, und folglich besteht keine Identität zwischen beiden."

Der Kirchmannsche Realismus hat bisher keine Anhänger gefunden, vielleicht mit Ausnahme eines einzigen, Hermann Wolffs in Leipzig, der in einer Reihe von Schriften („Spekulation und Philosophie" 1878, „Logik und Sprachphilosophie" 1880) sich den Voraussetzungen des empirischen Realismus eng anschließt.

Vor uns liegt ein langes, arbeitsreiches Leben, das eine Zeit lang und während des kräftigsten Mannesalters dem Kampfe um die höchsten politischen Ideale der deutschen Nation hingegeben, später aber mit den beginnenden Greisenjahren den ernsten Interessen der Wissenschaft und der Wahrheit geweiht war. Kirchmann wurde am 5. November 1802 zu Schafstädt bei Merseburg geboren und erhielt seine Gymnasialbildung auf dem Gymnasium zu Merseburg. Obwohl der Sohn eines Offiziers, schlug er doch nicht, wie dies in den preußischen Offiziersfamilien traditioneller Brauch ist, die Militärkarriere

*) Prinzip des Realismus, S. 9.

ein, sondern ergriff die juristische Laufbahn und wurde nach absolviertem Rechtsstudium auf den Universitäten Halle und Leipzig Assessor beim Oberlandesgericht zu Naumburg (1819). Ein tüchtiger Kriminalist, wurde er sehr bald (1834) Richter in Halle, dann Gerichtsdirektor in Greifswald und später (1840) in Torgau. Nachdem im Kriminalprozeß das mündliche Strafverfahren eingeführt worden war, wurde Kirchmann 1846 als erster Staatsanwalt an dem Berliner Kriminalgericht, im Jahre 1848 am Kammergericht daselbst ernannt. Als juristischen Schriftsteller hatte er sich durch seinen „Kommentar über das preußische Zivil-Prozeß-Gesetz" (1847) bekannt gemacht. In der Stellung als Oberstaatsanwalt hatte er durch die Energie und Geradheit, die Gewissenhaftigkeit und Unparteilichkeit, wie er sein schwieriges Amt verwaltete und auch der Regierung gegenüber vertrat, die Aufmerksamkeit der leitenden Kreise der damaligen demokratischen Bewegung erregt, so daß, als das Revolutionsjahr hereinbrach und die preußische Nationalversammlung gewählt werden sollte, Kirchmann von den Berliner Wählern in diese erste preußische Volksversammlung gewählt wurde. Hier nahm er seinen Platz neben Waldeck, Jacobi u. s. w. in den Reihen der demokratischen Linken. Doch wußte die Regierung den oppositionellen Staatsanwalt bald aus der Volksvertretung zu entfernen, indem sie ihn zum Vizepräsidenten des Oberlandesgerichts zu Ratibor ernannte, wodurch er seines Mandates verlustig ging. Doch wurde er noch in demselben Jahre 1848 von einem ostpreußischen Wahlkreise (Tilsit) wiederum in die Nationalversammlung gewählt. Kirchmann ward fortan einer der Führer der demokratischen Linken. Bei dem Antrage auf Steuerverweigerung fungierte er als Berichterstatter. Im Jahre 1849 war Kirchmann auch Mitglied der zweiten preußischen Kammer bis zu deren Auflösung. Natürlich wurde von nun ab der oppositionelle Gerichtspräsident in Ratibor scharf bewacht und als er 1850 in dem Hochverratsprozeß gegen den Grafen von Reichenbach wegen seiner Teilnahme am Stuttgarter Rumpfparlament mit den Anschauungen des Justizministers in Konflikt geriet, wurde ihm eine dreimonatliche Amtssuspension dekretiert. Nach Ablauf dieser Strafzeit übernahm Kirchmann zwar wieder den Vorsitz am Appellationsgericht zu Ratibor, doch war er nunmehr seitens der reaktionären Regierung Gegenstand ununterbrochener Vexationen. Unter solchen Umständen hielt er es für geraten, um einen Urlaub von fünf Jahren zu ersuchen, der ihm auch bewilligt wurde.

Er kaufte sich in der Nähe von Dresden an und lebte hier lange

Zeit zurückgezogen ausschließlich seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Es war dies die Reaktionsperiode in Deutschland: die gesamte Demokratie hatte es, nachdem ihre Ideale gescheitert waren, für angezeigt gehalten, sich vom politischen Schauplatz zurückzuziehen. Erst mit dem Wiederbeginn der liberalen Aera in Preußen brach sie ihr Schweigen, und fast alle Männer von 1848, soweit sie nicht in der Verbannung waren, in Gefängnissen schmachteten oder vom alles erlösenden Tode abberufen waren, kehrten frischen Mutes in die politische Arena zurück. Auch Kirchmann ließ sich 1861 in das preußische Abgeordnetenhaus wählen. Hier schloß er sich bald der Fortschrittspartei an und galt in der Folgezeit, auch während des großen Militär- und Verfassungskonfliktes, als einer ihrer bedeutendsten Führer. Kurz darauf hatte er, nach Ablauf des bis 1863 verlängerten Urlaubes seine Stellung als Vizepräsident in Ratibor wieder angetreten. Mit dem durch den Verfassungskonflikt verschärften Mißtrauen gegen die liberalen Führer ging das Bestreben der Regierung Hand in Hand, dieselben aus ihren amtlichen Stellungen möglichst zu beseitigen. Doch war dies Richtern gegenüber bei den geltenden Bestimmungen der preußischen Verfassung nicht so leicht. Es mußte also zu anderen Mitteln gegriffen werden. Bekannt ist das Vorgehen gegen Männer wie Waldeck, Twesten u. a. Gegen Kirchmann war ebenfalls bald ein Mittel gefunden. Dieser hatte im Berliner Arbeiterverein einen Vortrag gehalten: „Über den Kommunismus in der Natur“ (3. Aufl., 1880), worin er die damals durch das Auftreten Lassalles schon dringend gewordene soziale Frage im Zusammenhange mit den Ergebnissen der Bevölkerungsstatistik erörterte und den Wert des Zweikindersystems des englischen Nationalökonomen Thomas Robert Malthus mit bezug auf die Lösung der Arbeiterfrage behandelte. Hierin sah nun die Regierung ein Verhalten, das eines preußischen Richters unwürdig sei, und er wurde, nachdem der vom Disziplinargerichtshofe gegen ihn eingeleitete Prozeß zu seinen Ungunsten entschieden worden war, 1867 einfach und ohne Pension seines Amtes entsetzt. Als Politiker hielt er sich dann zwar immer noch zur Fortschrittspartei und war als solcher auch Mitglied der preußischen Kammer und des deutschen Reichstages. Allmählich traten jedoch die Differenzen, die ihn von seinen bisherigen Parteigenossen schieden, immer deutlicher hervor, bis er 1877 auf ein Mandat verzichtete. Schon gegenüber der preußischen Kirchengesetzgebung und dem sich daran schließenden sogenannten Kulturkampf im Jahre 1873 hatte Kirchmann in Bezug auf das Verhältnis des Staates zur katholischen Kirche eine von seiner Fraktion weit abweichende Stellung eingenommen.

Seit lange hatte Kirchmann seinen dauernden Wohnsitz in Berlin, wo er, in bescheidenen Verhältnissen lebend, ausschließlich wissenschaftlichen und litterarischen Arbeiten oblag. Er pflegte vielfach Umgang mit jüngeren Gelehrten, welche an den etwas streng catonischen und puritanischen Mann, der so viel und interessant aus seinem reichen und bewegten Leben zu erzählen wußte, sich gern anschlossen. Insbesondere war es die Berliner „Philosophische Gesellschaft", bekanntlich früher das ausschließliche Sanktuarium für die in Berlin lebenden Hegelianer, wo der ehrwürdige Greis stets einen großen Kreis von jüngeren Denkern um sich sammelte. Hier war es auch, wo er einen großen Teil der oben genannten Vorträge hielt. Kirchmann starb im Alter von 82 Jahren am 20. Oktober 1884.

Die Pſychophyſik

und die

phyſiologiſche Pſychologie.

Fechner und die Psychophysik.

Es war vor mehr als einem Vierteljahrhundert, als Gustav Theodor Fechner, Professor der Physik an der Universität zu Leipzig, die wissenschaftliche Welt durch ein eigenartiges Werk in Bewegung setzte: „Elemente der Psychophysik“ (2 Bde., Lpz. 1860). Die Einen hielten dasselbe für den Anfang einer wahrhaft wissenschaftlichen Neubegründung der Psychologie (insbesondere mit bezug auf die Beziehungen von Geist und Körper), die Anderen als eine wenn auch von Scharfsinn und Ausdauer zeugende Verirrung, während Andere wiederum wohl den in jenem Werke zum Ausdruck gekommenen Gedanken anerkannten, dagegen in bezug auf die Grenzen, innerhalb deren derselbe seine Gültigkeit erlangen würde, abweichender Meinung waren.

Was heißt „Psychophysik“? Fechner definiert sie als eine „exakte Lehre von den funktionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt“. Diese Definition ist offenbar zu allgemein gehalten, da Fechners psychophysische Untersuchungen in dem genannten Werke nur auf die Erscheinungen der physischen Welt einerseits, und der seelischen Welt im Sinne der empirischen Psychologie andererseits sich beziehen, ohne daß durch dieselben auf die innere, metaphysische Welt vorgedrungen wird. Aber im Grunde genommen ist es nur die Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, die hier in's Auge gefaßt wird, und zwar wiederum nur ein bestimmter Punkt in dieser Wechselwirkung, nämlich die Abhängigkeit der Empfindung, und zwar nach Intensität und Quantität, vom Reize, der sie hervorruft. Fechner hat nun nach dem Vorgange des Physiologen E. H. Weber durch eine große Anzahl von Beobachtungen festgestellt, daß die Modifikation der Empfindung der relativen Veränderung des Reizes proportional sei und daß dieses Gesetz, welches Weber in bezug auf die Druckempfindung und Tonhöhe gefunden hatte (Rud. Wagners physiol. Handwörterbuch, Bd. III, 2. Abteil., Art. Tastsinn und Ge-

meingefühl) und welches dieser in dem Satze formulierte, daß gleiche relative Reizzuwüchse gleichen Empfindungszuwüchsen und umgekehrt entsprechen, eine bei weitem allgemeinere Bedeutung hätte, und zwar erweiterte es Fechner dahin, daß konstante Differenzen der Empfindungsintensitäten meist den relativen Differenzen der Reizintensitäten entsprechen.

Aber wie entsprechen sich Reiz und Empfindung? Daß im allgemeinen mit dem Wachsen oder der Abnahme des ersteren auch die letztere wächst oder abnimmt, war schon vor Gustav Fechner eine längst bekannte oder eigentlich selbstverständliche Thatsache. Das Epochemachende der Fechnerschen Untersuchungen bestand nur darin, daß sie in diesem Abhängigkeitsverhältnis der einen Seite von der anderen ein Gesetz konstatierten, durch welches es möglich wurde, nun auch die Ab- und Zunahme zu messen und der Rechnung zu unterwerfen.

Aber wie kann eine Empfindungsintensität gemessen werden? Und welches ist der Maßstab, der hierbei zur Anwendung kommt? Wir kennen die Abhängigkeit der Vorgänge im Nerven von der äußeren Bewegung des Reizes, aber auch die Abhängigkeit der Intensität des Nervenprozesses von der Intensität der Reize. Variieren wir also den Reiz, so tritt auch und zwar durch Vermittelung der Nerven eine Variation der Empfindung ein. Hierbei verhalten sich also Empfindung, Nervenvorgänge und Reiz wie Wirkung, nächste Ursache und ferne Ursache. Nun aber können wir jene Ursache der minutiösen Messung unterwerfen, folglich muß auch die Empfinduug meßbar sein. Die Exaktheit dieser Messungen gewinnen wir dann, wenn wir die Intensität der Empfindungen quantitativ, also als Größen fassen. Waren ja doch unsere Vorstellungen von den Zeitunterschieden (früher, später, jetzt) nur sehr allgemeiner Art, und wie fein sind nunmehr unsere Zeitmessungen geworden! Aber die Zeit ist etwas Ausgedehntes und die Empfindung etwas Psychisches; daher muß auch die Art der Messung der psychischen Größen eine verschiedene sein von der Art der Messung der ausgedehnten Größen. Bei der Empfindung wird der Reiz, d. h. die Ursache zur Messung der Wirkung, bei den ausgedehnten Größen hingegen umgekehrt die Wirkung zur Messung der Ursache, d. h. wir messen die Bewegung im Raume an der Zeit und die Bewegung in der Zeit am Raume.

Aber aus der Natur des Reizes und der von ihm abhängigen Empfindung haben die Untersuchungen Fechners ergeben, daß ein Reiz, damit er empfunden werde, um so schwächer sein muß, je schwächer der Reiz ist, dem er zugefügt wird, zu welchem er kommt, und daß die

Intensität der Empfindung nicht proportional der Intensität des sie hervorrufenden Reizes wächst, sondern langsamer als dieser. Es ist also die Frage, in welchem Verhältnisse mit der Vergrößerung des Reizes steht der Zuwachs der Empfindungen? Hier kann nur die Beobachtung und das Experiment entscheiden. Und in der That hat Fechner durch eine große Zahl solcher Beobachtungen das in dieser Frage sich ausdrückende Gesetz zu eruieren gesucht. Da wir aber nicht die Empfindungsstärke, sondern nur die Empfindungsunterschiede direkt messen können, hat Fechner dreierlei Methoden hierfür aufgestellt: 1. Die Methode der eben merklichen Unterschiede; 2. die Methode der richtigen und falschen Fälle; und 3. die Methode der mittleren Fehler. „Diese drei Methoden," sagt Fechner (Elemente der Psychophysik, S. 71 fg.) „führen auf verschiedenen sich ergänzenden Wegen zu demselben Ziele. Bei der ersten wird die Grenze zwischen übermerklichen und untermerklichen Unterschieden als eben merklicher Unschied beobachtet, bei der zweiten werden übermerkliche Unterschiede gezählt (die nach Zufälligkeiten bald in richtigem, bald in falschem Sinne ausfallen), bei der dritten werden unmerkliche Unterschiede gemessen."

Fechners Untersuchungen erstrecken sich nun unter Anwendung der genannten Methoden auf folgende Empfindungsgebiete: die Druckempfindung, die Muskelempfindung, die Temperaturempfindung, die Lichtempfindung und die Schallempfindung. Es sind hier also der Tast-, Gesichts- und Gehörssinn berücksichtigt, d. h. diejenigen Sinne, deren äußere Reize einem ziemlich genauen Maßstabe unterworfen werden können. Für alle diese Empfindungsarten hat nun Fechner und diejenigen, welche nach seinem Vorgange sich mit psychophysischen Experimenten und Messungen abgeben, durch außerordentlich schwierige und mühsame Untersuchungen das (Webersche) Gesetz bestätigt, daß das Anwachsen des Reizes nicht nur ein Anwachsen der Empfindung bewirkt, sondern zugleich zur ganzen Reizstärke in einem konstanten Verhältnisse steht. Für die verschiedenen genannten Empfindungsarten müßte nun der Reiz, damit die einzelne Empfindung wachse, um folgende Größe zunehmen: Für die Druckempfindung $= 1/3$; für die Muskelempfindung $= 1/7$; für die Temperaturempfindung $= 1/3$; für die Schallempfindung $= 1/3$; für die Lichtempfindung $= 1/{10}^0$. Verschiedene Untersuchungen, welche sich auch auf den Geschmackssinn bezogen, haben insofern kein rechtes Resultat ergeben, als Fechner selbst sie nicht ganz anzuerkennen vermag.

Mit Hilfe dieser Skala ist nun bald ein Maßstab gewonnen, mit

dessen Hilfe es möglich ist, das Verhältnis der Reizzuwüchse zu den Empfindungszuwüchsen zu messen. Als Nullpunkt der Skala wäre nun die sogenannte „Reizschwelle" anzusehen, welche nach Fechners Worten „ebensowohl auf die Empfindung und den Empfindungsunterschied an den Grenzen der Merklichkeit, als den Reiz oder Reizunterschied oder das Reizverhältnis, welches die Empfindung oder den Empfindungsunterschied auf diesen Punkt bringen, bezogen werden kann". Hiernach hat nun Fechner für alle Arten von Empfindungen (Druck-, Muskel-, Temperatur-, Schall- und Gesichtsempfindung) den genauen Wert der Schwelle festgestellt.

Darf man bei Fechners verwickelten und scharfsinnigen Untersuchungen, auf die wir hier nicht eingehen, von einem Resultat sprechen, so sind es wesentlich zwei Gesetze, die er bestätigen zu können glaubt: 1. das Webersche, wonach der Empfindungsunterschied sich gleich bleibt, wenn der relative Reizunterschied sich gleich bleibt, und 2. das Fechnersche, wonach kleine Empfindungsinkremente den Reizinkrementen proportional gehen. Hierauf gestützt folgert Fechner weiter (Elem. der Psychoph. II. S. 7 fg.): „Nehmen wir an, wie es bei den Versuchen zur Bewährung des Weberschen Gesetzes im allgemeinen der Fall, daß der Unterschied zweier Reize, oder, was dasselbe sagt, der Zuwachs zum einen Reiz sehr klein im Verhältnis zu diesem sei. Der Reiz, zu welchem der Zuwachs erfolgt, heiße β, der kleine Zuwachs $d\,\beta$, wo man den Buchstaben d nicht als eine besondere Größe, sondern bloß als Zeichen zu betrachten hat, daß $d\,\beta$ ein kleiner Zuwachs zu β sei — schon jetzt kann man an das Differenzialzeichen dabei denken —, so ist der relative Reizzuwachs $\frac{d\,\beta}{\beta}$. Die Empfindung andererseits, die von dem Reize β abhängt, heiße γ, der kleine Zuwachs von Empfindung, welcher bei Wachstum des Reizes $d\,\beta$ entsteht, heiße $d\,\gamma$, wo d wieder nur als Zeichen kleineren Zuwachses zu verstehen. . . . . Nach dem erfahrungsmäßigen Weberschen Gesetze bleibt $d\,\gamma$ konstant, wenn $\frac{d\,\beta}{\beta}$ konstant bleibt, welche absolute Werte auch $d\,\beta$ und β annehmen; und nach dem a priori gültigen mathematischen Hilfsprinzip bleiben die Änderungen $d\,\gamma$ und $d\,\beta$ einander proportional, so lange sie sehr klein bleiben. Beide Verhältnisse lassen sich im Zusammenhange durch folgende Gleichung ausdrücken:

$$d\,\gamma = \frac{K\,d\,\beta}{\beta}$$

wo K eine (von den für γ und β zu wählenden Einheiten abhängige) Konstante ist.

Hieraus folgt durch Integration:

$$\gamma = K \log. \beta,$$

was den Wert der Empfindung ausdrückt"*).

Mit anderen Worten: Die Intensitäten der Empfindungen verhalten sich, wie die Logarithmen der Intensitäten der sie hervorrufenden Reize, wenn als Einheit der Schwellenwert des Reizes, d. h. diejenige Reizstärke angesehen wird, wobei die Empfindung in der Reihe wachsender Reize zuerst entsteht und in der Reihe abnehmender Reize zuerst verschwindet.

Es hat Fechners psychophysischem Gesetz natürlich nicht an Gegnern gefehlt, welche (wie Helmholtz, Aubert, Delboeuf u. a.) teils das Gesetz als solches zwar anerkannten, aber seine Grenzen eingeschränkt wissen wollten, teils aber auch (wie Brentano, Langer, Hering u. a.) andere Mängel an ihm nachwiesen. Es hatte sich aus dieser Meinungsverschiedenheit eine lange andauernde Diskussion entwickelt, deren Resultate Fechner selbst in seinen späteren Schriften „In Sachen der Psychophysik" (1877) und „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik" (1882) zusammenfaßte. Fechner faßt in der erstgenannten Schrift (S. 13 fg.) die Einwendungen seiner Gegner in folgende fünf Rubriken zusammen:

1. Die Gesetze und Formeln der Psychophysik stimmen nicht mit den Thatsachen überein, sei es, daß sie unrichtig aus denselben abgeleitet sind, sei es, daß die Versuche viel mehr Abweichungen davon, als Bestätigungen dafür ergeben. Namentlich hat in dieser Beziehung das Weberschе Gesetz Anfechtungen erfahren; fällt aber dieses Gesetz, so fallen auch die daraus abgeleiteten Gesetze.

2. In soweit sich noch von einer experimentalen Bestätigung der betreffenden Gesetze, also für die äußere Psychophysik sprechen läßt, werden dieselben doch untriftig in die innere Psychophysik übertragen.

3. Die Gesetze und Formeln enthalten begriffliche und mathematische Untriftigkeiten.

4. Eine klare Auffassung der Verhältnisse der Außenwelt und vernünftige Teleologie vertragen sich nicht mit den Gesetzen.

*) Vgl. Ribot „Die experimentale Psychologie der Gegenwart in Deutschland" (1881, S. 183 fg.).

5. Hiernach müssen die von Fechner zum mathematischen Ausdruck der psychophysischen Gesetze aufgestellten Formeln entweder verlassen oder doch modifiziert werden, oder, falls sie beibehalten werden, müssen sie wesentlich anders gedeutet werden.

Fechner hat versucht, alle Einwendungen der genannten Kritiker zu widerlegen, wobei ihm besonders die Verschiedenheit der Gesichtspunkte und der Argumente seiner Gegner zu statten kam. So konnte er denn, indem er das volle Vertrauen auf den Bestand seiner psychophysischen Theorie ausspricht, mit einigem Rechte sagen: „Der babylonische Thurm wurde nicht vollendet, weil die Werkleute sich nicht verständigen konnten, wie sie ihn bauen sollten; ein psychophysisches Bauwerk dürfte bestehen bleiben, weil die Werkleute sich nicht werden verständigen können, wie sie es einreißen sollen."

Dieses Vertrauen Fechners auf den wissenschaftlichen Fortbestand der Psychophysik ist erklärlich und nicht unberechtigt. Und wenn auch — mit Rücksicht darauf, daß jetzt erst das Fundament für diese Wissenschaft gelegt ist — der Ausdruck „Bauwerk" kein ganz angemessener sein dürfte, so wird man nicht vergessen, daß sich hierin ein Vertrauen ebensowohl zu den gefundenen Resultaten, als noch mehr zu den künftigen Ergebnissen der experimentellen Methode in der Psychologie ausspricht. In dieser Beziehung erscheinen die Worte Wilhelm Wundts, der dasjenige, was von Fechner an einem Punkte der Psychologie versucht wurde, zu einer allgemeinen psychologischen Forschungsmethode erweitert hat, von um so größerer Bedeutung:

„Ich habe mich," sagt Wundt am Schlusse seiner Abhandlung „Die Messung physischer Vorgänge"*), „darauf beschränkt, die Bedeutung der psychischen Messung an zwei Beispielen zu erläutern: an den Versuchen, ein Maß für die Stärke der Empfindungen zu gewinnen, und an den Beobachtungen über die Verhältnisse des zeitlichen Verlaufes unserer Vorstellungen. Das Gebiet der Messung psychischer Vorgänge ist damit nur an einigen weit von einander abliegenden Punkten berührt, zwischen denen sich ein reiches Feld von Untersuchungen erstreckt, in die nicht wieder die experimentelle Veränderung der Erscheinungen und die durch sie vermittelte quantitative Bestimmung derselben überall wirkungsvoll eingreift. Insbesondere verdankt hier die Psychologie alles, was sie über den Aufbau der einfachen Empfindungen zu zusammengesetzten Vorstellungen an sicheren Ereignissen

*) Essays (Leipzig 1885, S. 180 fg.).

besitzt, dem Experiment und der Messung. An ihrer Hand hat sich aus der Physiologie der Sinnesorgane allmählich eine Psychologie der sinnlichen Wahrnehmungen entwickelt."

Anders freilich, und lange nicht so optimistisch denkt über die Zukunft der Psychophysik ein jüngerer deutscher Philosoph, Wilhelm Windelband*), welcher zwar auch dem Experiment und der Beobachtung in der Psychologie die größte Bedeutung beilegt, ihre Wirksamkeit jedoch nur auf gewisse Grenzen beschränken möchte. Windelband sagt: „So wichtig die psychophysischen Untersuchungen für die Grundlegung der Psychologie und für die Einsicht in die Gesetzmäßigkeit der elementaren Funktionen des Seelenlebens sein mögen, so dürfen wir doch auch nicht vergessen, daß sie über diese elementaren Prozesse nicht hinausreichen und daß sie uns namentlich bereits da völlig verlassen, wo diese ersten Gebilde des Seelenlebens auch nur zu den einfachsten und gewöhnlichsten Verbindungen zusammentreten. Und es ist nicht nur der relativ unvollkommene Zustand der Nervenphysik und der Gehirnpsychologie, welcher sich hier der Fortsetzung der psychophysischen Methode in den Weg stellt, sondern vielmehr eine prinzipielle Schwierigkeit von durchgreifender und entscheidender Bedeutung."

„Denn angenommen selbst, es würde der Nervenpsychologie, mit Überwindung aller sonstigen Schwierigkeiten, schließlich möglich, mit voller Sicherheit die Leitungsbahnen zu konstatieren, an welche die Entwickelung der psychischen Thätigkeiten gebunden ist, so würde sie vielleicht zuletzt ein reiches Wissen davon gewinnen, welche bestimmten Nervenerregungen mit allen elementaren Formen des psychischen Geschehens verbunden sind; sie würde auch, wenn sie zur sicheren Erkenntnis der Gesetze gelangte, nach denen sich diese Erregungen gegenseitig auslösen, den Ablauf der psychischen Prozesse dadurch vielleicht teilweise zu erklären vermögen; aber sie würde durchaus nichts von der Einheit wissen können, welche in jedem Momente zwischen den verschiedenen Bestandteilen dieses Prozesses in dem inneren Bewußtsein hergestellt ist. Denn es ist in keiner Weise abzusehen, wie z. B. die zahlreichen Nervenerregungen, die den einzelnen Bestandteilen einer durch mehrere Sinne zugleich gewonnenen Vorstellung eines Dinges entsprechen, eine gemeinsame Resultante von der Einheitlichkeit der Bewegungsform geben sollten, wie sie auf dem psychischen Gebiete

*) „Über den gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung" (Leipzig 1876).

durch die Einheitlichkeit jener Dingvorstellungen faktisch gegeben ist. Sollen wir uns etwa mit einem Rückfalle in den phrenologischen Aberglauben denken, daß die ganze Summe von Nervenerregungen, an welche zwei komplizierte Vorstellungen gebunden sind, an eine zentrale Stelle geleitet, dort zu einer einheitlichen Schwingungsform resultiert, welche dem beide Vorstellungen verknüpfenden Urteil entspricht? Oder vermöchte vielleicht die kühnste Phantasie auch nur die Möglichkeit zu behaupten, daß man schließlich einmal eine Vorstellung davon gewinnen könne, welche Verschiedenheit der psychologischen Bewegungsform zwischen der Bildung eines positiven und derjenigen eines negativen Urteils besteht? Hier stehen wir an einer prinzipiellen Kluft, an einer totalen Differenz zwischen der äußeren und inneren Erfahrung: in der Resultante, zu welcher sich zwei körperliche Bewegungen vereinigen, ist die Eigenart jeder der beiden letzteren verschwunden; in der psychischen Resultante ist der besondere Inhalt jedes einzelnen Elementes unversehrt erhalten. Deshalb muß eine nur physiologische Psychologie vor dieser einheitlichen Bildung komplexer psychischer Zustände völlig ratlos stehen bleiben.

„Diese Einheit heterogener Elemente ist nun aber nichts Geringeres als die Grundthatsache und das Grundproblem des psychischen Lebens. Was wir von den Thatsachen desselben wahrnehmen, sind stets bereits komplizierte und bei der Komplexion einheitlich geformte Gebilde, deren gesetzmäßige Konstitution somit den eigentlichen Gegenstand der speziell psychologischen Forschung ausmacht. Deshalb kann die Psychologie nur soweit mit der Physiologie zusammen gehen, als es sich um die Einsicht in den gesetzmäßigen Ursprung der elementaren Bestandteile des psychischen Lebens handelt: von dem Punkte an aber, wo diese Elemente zu einheitlichen Bewußtseinskomplexen zusammentreten, fällt der Psychologie die Untersuchung allein zu: und auf diesem Gebiete kann sie nur durch eine induktive Verarbeitung der Thatsachen der inneren Erfahrung zu Resultaten gelangen."

Die Litteratur über Psychophysik ist jetzt schon eine ziemlich reichhaltige. Außer den Arbeiten der schon genannten Forscher sind noch als monographische Darstellungen zu nennen: Hering, „Über Fechners psychophysisches Gesetz" (Wien 1875), Langer, „Grundlagen der Psychophysik" (Jena 1876), Georg Elias Müller, „Zur Grundlegung der Psychophysik" (1878), Ferd. Aug. Müller, „Das Axiom der Psychophysik" (1882) und die betreffenden Schriften von Ribot und Delboeuf.

* * *

Man würde Fechner als philosophischen Schriftsteller bei weitem unterschätzen, wollte man ihn nur vom Standpunkte seiner psychophysischen Arbeiten beurteilen. Dieselben bilden zwar eine wichtige, aber eben nur eine Seite seiner philosophischen Thätigkeit. Fechner, welcher jetzt im sechsundachtzigsten Lebensjahre steht (geb. zu Groß-Sährchen am 19. April 1801 und seit 1834 Professor der Physik und Philosophie an der Universität zu Leipzig) blickt auf eine fünfzigjährige schriftstellerische Thätigkeit herab. Denn seine erste philosophische Schrift: „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode" erschien vor fünfzig Jahren (1836, 2. Aufl. 1866). Zehn Jahre später publizierte er eine ethisch-philosophische Arbeit: „Über das höchste Gut" (1846) und „Vier Paradoxa" (1846), und zwei Jahre später dasjenige Werk, welches zuerst die Aufmerksamkeit der gebildeten Welt auf den Leipziger Physiker lenkte: „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen" (1848), drei Jahre darauf als Fortsetzung und weitere Ausführung: „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" (3 Bde., Lpz. 1851). Bis hierher reicht gewissermaßen die mystisch-naturphilosophische Periode Fechners. Die Hauptwerke unseres Forschers aus seiner zweiten Lebensperiode sind außer den bereits genannten Schriften über Psychophysik folgende: „Über die physikalische und philosophische Atomenlehre" (1855, 2. Aufl. 1864), was als das eigentliche metaphysische Hauptwerk Fechners angesehen werden kann; ferner: „Zur experimentalen Ästhetik" (1871), in welcher Schrift er in sehr origineller Weise die beobachtende und die physiologische Methode auf die Grundlehren der Ästhetik anzuwenden bemüht ist, und als weitere Ergänzung: „Vorschule der Ästhetik" (2 Bde., 1876), eine höchst gehaltvolle und ideeenreiche Arbeit, „Einige Ideeen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen" (1873), „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (1879) und die schon im Jahre 1861 erschienene Schrift: „Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden". Wir betonen die letztgenannte Schrift ganz besonders, weil sie am meisten geeignet ist, die gewöhnliche Annahme zu widerlegen, daß zwischen den vielfach symbolisierenden und phantasievollen Arbeiten seiner ersten Periode kein innerer Zusammenhang mit den Anschauungen der strengeren, auf induktiv-empirischen Bahnen sich bewegenden Schriften der späteren Zeit sei. Sie spiegelt Fechners Weltanschauung in ihrer Totalität am besten wieder. In den „Ideeen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte" jedoch nimmt Fechner Stellung zu derjenigen naturwissenschaftlichen Frage, die vor

15 Jahren noch das Hauptproblem und den Hauptpunkt der wissenschaftlichen Diskussion bildete: zum Darwinismus und zur Descendenztheorie. Das Buch zerfällt in 12 Kapitel, in denen er noch einmal eine Zusammenfassung seiner in den früheren Schriften ausgeführten naturphilosophischen Prinzipien versucht. Dem Prinzip der Erhaltung der Kraft wird hier ein neues, teils empirisch und induktiv erforschtes, teils a priori deduziertes Gesetz zur Seite gestellt: „Das Prinzip der Tendenz zur Stabilität". Dieses Prinzip wird auf die ganze Stufenreihe der Wesen, vom Unorganischen zum Organischen bis zum Psychischen hinauf angewendet, ja sogar bis zum „kosmorganischen Einen" wird ihm eine religionsphilosophische Deutung gegeben.

Außer den genannten Schriften hat der geistvolle Denker noch eine Anzahl Polemiken (gegen Schleiden u. a.) und (unter dem Pseudonym Dr. Mises) eine Reihe humoristisch-satirischer Schriften (gesammelt Leipzig 1875) publiziert.

Unzweifelhaft ist Fechner eine der eigenartigsten und genialsten philosophischen Erscheinungen unserer Zeit. Ursprünglich Anhänger der Schellingschen Naturphilosophie, kehrt auch er ihr den Rücken, nachdem die exakte Forschung längst über sie zur Tagesordnung übergegangen war. Aber obgleich er Lehrer der Physik ist und ein Repertorium dieser Wissenschaft herausgiebt, das ihn nötigt, in bezug auf alle Fortschritte in den verschiedensten Teilen derselben auf dem Laufenden zu bleiben, baut er sich doch in „Nanna" und „Zendavesta" ein tief sinniges und poetisches Natursystem auf. Aber wie plötzlich erwacht, wendet er seine ganze exakte Forscher- und Denkkraft den Fragen der Metaphysik und der Psychologie zu, sucht zwischen der letzteren und der Physiologie eine Brücke zu schlagen und legt die ersten Grundlagen zur Psychophysik, an deren Prinzipien er trotz aller Anfechtungen bis zuletzt festhält. Eine gleiche Schärfe und Exaktheit bewährt er, indem er ein Gebiet, welches bis jetzt entweder der Tummelplatz spekulativer Ideeen oder das Feld der historischen Empirie war, die Schönheits- und Kunstlehre der experimentellen Forschungsweise zu unterwerfen sucht. Hierbei entgeht ihm keine wissenschaftliche Zeitfrage (Materialismus, Darwinismus u. s. w.), an deren Diskussion er sich nicht mit dem ganzen Gewicht seiner wissenschaftlichen und philosophischen Persönlichkeit beteiligte. In dieser seiner Eigenart gemahnt er uns wie eine unserer Gegenwart fremdartige Erscheinung, die an die Zeit der Schubert, Carus, Nees van Esenbeck erinnert; und doch ist er durch die Energie, mit welcher er das Recht der Erfahrung und der induktiven Forschungsmethode gegenüber der

bloß metaphysischen Begriffsspekulation verteidigt und selbst so glänzend vertritt, wiederum ein echter Repräsentant des wissenschaftlichen Geistes unserer Zeit.

Wilhelm Wundt

in seinen philosophischen Schriften.

Wer die philosophische Bewegung der Gegenwart mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt, der wird bei der Diskussion der einzelnen Fragen, insbesondere der erkenntnistheoretischen, psychologischen und naturphilosophischen einem Forscher begegnen, der seit fünfundzwanzig Jahren mit großem Erfolge auf den genannten Gebieten thätig war, eine Reihe bedeutsamer philosophischer Werke geschaffen hat und in die Debatte über die wichtigsten Probleme der Erkenntnislehre und der Psychologie als einer der geachtetsten philosophischen Wortführer unserer Zeit eingegriffen hat. Wilhelm Wundt ist vor nunmehr gerade zwei und ein halb Dezennien mit seiner ersten Arbeit hervorgetreten, welche sofort die Aufmerksamkeit der Naturforscher wie der Philosophen in gleicher Weise fesselte: „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele" (1863). Dieses Erstlingswerk schon zeigte die charakteristischen Eigenheiten der Wundschen Forschungsmethode: erstens, vollständige Beherrschung des naturwissenschaftlichen, empirischen Materials, zweitens, totale Unabhängigkeit von allen spiritualistischen und spekulativ-psychologischen Theorieen, aber auch von den beliebten materialistischen Voraussetzungen in der Erklärung seelischer Phänomene, drittens, eine umsichtige und besonnene Anwendung der exakten Methoden, wie der Analogie, der Induktion und des komparativen Verfahrens im Gebiete der Psychologie.

Die Beachtung, welche diese „Vorlesungen über Menschen- und Tierseele" fanden, zeigte dem Verfasser, daß er auf dem richtigen Wege sei, und fortan waren seine Hauptbemühungen dahin gerichtet, das Gebiet der Erscheinungen des Seelenlebens in den engsten Zusammenhang mit den physiologischen Thatsachen und Gesetzen zu bringen und hierbei mit den Forschungen und Fortschritten der modernen Physiologie, insbesondere der der Sinne und des Nervensystems, engste Fühlung zu behalten. Eine zehnjährige Arbeit liegt zwischen dem erstgenannten Werke und demjenigen, welchem Wundt

seinen Ruf als psychologischer Forscher verdankt: den „Grundzügen der physiologischen Psychologie“ (1873, 2. Aufl. 1880). Wundt trat mit diesem Werke in vollen Gegensatz zu derjenigen Richtung, welche bis dahin Tonangeberin in psychologischen Fragen war, zur Herbartschen Schule. Herbarts metaphysische Grundlegung der Psychologie sowie seine Auffassung des Seelenlebens als eines konsequenten Mechanismus der Vorstellungen findet in Wundt einen prinzipiellen Gegner, wie er auch später immer und immer wieder die Herbartsche Psychologie bekämpft und in ihr einen „versteckten Materialismus“ findet. Kein Wunder, wenn der angesehenste Führer dieser Schule, Wilhelm Moritz Drobisch, in dem Organ derselben, der „Zeitschrift für exakte Philosophie“ (Bd. IV, Heft 4), nun auch Wundts physiologische Psychologie einer sehr scharfen Kritik unterzog.

Acht Jahre später veröffentlichte Wundt sein zweites Hauptwerk: die „Logik“ (Bd. I: Erkenntnislehre; Bd. II: Methodenlehre, 1880 bis 83). In diesem Werke versucht Wundt eine metaphysische Begründung seines bisherigen psychologischen Standpunktes und eine Erweiterung desselben zu einer allgemeinen Theorie der Erkenntnis. Endlich haben wir als Wundts drittes Hauptwerk noch anzusehen seine „Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens“ (1886). Mit dieser Arbeit betrat Wundt ein Gebiet, von welchem er sich bisher geflissentlich fern hielt und von dem man glaubte, daß es seiner Denk- und Forschungsmethode keine rechte Handhabe biete. Nichtsdestoweniger sehen wir ihn auch hier sich mit einer gewissen von früheren moralphilosophischen Theorieen unabhängigen Selbständigkeit bewegen.

Außer den genannten grundlegenden Werken hat Wundt noch eine Reihe bald größerer, bald kleinerer Abhandlungen („Studien“ Bd. 1—4, 1881—87) veröffentlicht, welche sich auf fast alle Teile der Philosophie erstrecken und unter denen sich höchst wertvolle Monographien zur experimentellen Psychologie, methodologische Untersuchungen über die mathematischen und Erfahrungswissenschaften, aber auch apologetische und kommentierende Artikel über seine eigenen Anschauungen, sowie Polemiken mit zeitgenössischen Gegnern befinden. Eine Anzahl dieser Aufsätze rühren auch von Schülern Wundts her, welche einzelne Fragen im Geiste ihres Lehrers hier behandelt und veröffentlicht haben. Ein höchst interessantes Werk sind auch Wundts anziehend geschriebene „Essays“ (1886), eine Sammlung einzelner größerer Abhandlungen aus dem Gebiete der experimentellen Psychologie, der Erkenntnislehre und der Ethik.

Wilhelm Wundt gilt als der Hauptvertreter der heutigen physiologischen Psychologie d. h. derjenigen Seelenforschung, welche sich auf die Ergebnisse der Physiologie stützt. Wundt hat sich diesen schwierigen, aber sicheren Weg selbst geebnet. Denn bevor er an die Probleme des Seelenlebens herantrat, war er eine Reihe von Jahren mit Forschungen auf dem Gebiete der allgemeinen Biologie und Physiologie beschäftigt, wie seine hierher gehörigen Schriften beweisen: „Die Lehre von den Muskelbewegungen" (1858), „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung (1862), „Lehrbuch der Physiologie des Menschen" (1865, 4. Aufl. 1878), „Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervenzentren" (2 Teile, 1871—76), „Handbuch der medizinischen Physik" (1867). Wir entnehmen aus der Aufzählung dieser seiner physiologischen Schriften zweierlei: erstens, daß Wundt bereits ein namhafter und anerkannter Physiologe war (seit 1865 war er Professor der Physiologie an der Universität zu Heidelberg), lange bevor ihn psychologische Fragen interessierten, zweitens, daß er selbst noch später, als er schon als einer der ersten Repräsentanten der sogenannten experimentellen Seelenlehre galt, nicht aufhörte, rein physiologische Untersuchungen anzustellen und in innigem Konnex zu bleiben mit den Fortschritten der Physiologie und der anderen biologischen Wissenschaften.

Was ist physiologische Psychologie? Und was ist experimentelle Psychologie? Beide Begriffe gehören im Sinne Wundts zusammen und ergänzen sich gegenseitig. Stützt jene sich auf die Erfahrungen und sicheren Ergebnisse der Naturwissenschaften, und besteht ihre Methode in der Selbstbeobachtung und inneren Wahrnehmung (vergl. Wundts Abhandlung gegen Johannes Volkelt in den „Studien" Bd. IV, S. 291—309), so fügt diese das Experiment und die von diesem untrennbare Messung seelischer Prozesse hinzu (vergl. den Aufsatz „Die Messung psychischer Vorgänge" in den „Essays", S. 154—182). Psychologisch experimentieren aber heißt: die äußeren Bedingungen, welche mit der Erzeugung des inneren Geschehens verknüpft sind, variieren und durch sie über die inneren Prozesse Aufschluß erhalten. Aber jedes Experiment und alle Messung seelischer Vorgänge läßt sich nur auf jenem Grenzgebiete zwischen körperlichem und geistigem Leben vornehmen, welches überhaupt dem Experiment noch zugänglich ist, und so wird daher alle Experimentalpsychologie zugleich Psychophysik sein.

Den wissenschaftlichen und methodologischen Gesichtspunkt, von welchem aus Wundt an die psychologischen Fragen herantritt, hat er

schon sehr früh und zwar schon vor 25 Jahren in seinen „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele" formuliert:

„Hier stellt sich nun der Forschung die Frage, wie es möglich gemacht werden könne, in jene geheime Werkstätte hinabzusteigen, wo der Gedanke ungesehen seinen Ursprung nimmt, und ihn dort wieder in die tausend Fäden zu zerlegen, aus denen er zusammengewebt ist. Ich werde in den nachfolgenden Untersuchungen zeigen, daß das Experiment in der Psychologie das Haupthilfsmittel ist, welches uns von den Thatsachen des Bewußtseins auf jene Vorgänge hinleitet, die im dunkeln Hintergrunde der Seele das bewußte Leben vorbereiten. Die Selbstbeobachtung liefert uns, wie die Beobachtung überhaupt, nur die zusammengesetzte Erscheinung. In dem Experimente erst entkleiden wir die Erscheinung aller der zufälligen Umstände, an die sie in der Natur gebunden ist. Durch das Experiment erzeugen wir die Erscheinung künstlich aus den Bedingungen heraus, die wir in der Hand halten. Wir verändern diese Bedingungen und verändern dadurch in meßbarer Weise auch die Erscheinung. So leitet uns immer und überall erst das Experiment zu den Naturgesetzen, weil wir nur im Experiment gleichzeitig die Ursachen und die Erfolge zu überschauen vermögen."

„Wie der Naturforscher immer ausgeht von der Beobachtung der Erscheinungen, die ihm unmittelbar die Natur bietet, so muß auch der Psychologe stets mit der Thatsache des Bewußtseins den Anfang machen. Aber indem er durch das Experiment verändernd eingreift in den Verlauf der psychischen Erscheinungen, und den verwickelten Zusammenhang derselben in seine einfachen Bestandteile auflöst, gewinnt er einen Einblick in jenen Mechanismus, der im unbewußten Hintergrunde der Seele die Erregungen verarbeitet, die aus den äußeren Eindrücken stammen. Es ist der nämliche Weg, den überall der Naturforscher wählt. Indem der Naturforscher von den verwickelten Erscheinungen, die ihm unmittelbar in der äußeren Beobachtung gegeben sind, mit Hilfe des Experimentes zurückgeht auf die einfachen Gesetze, die jene Erscheinungen beherrschen, thut auch er nichts anderes, als daß er gleichsam den unbewußten Hintergrund des Geschehens dem Auge enthüllt. Der Prozeß, der jenseits des Bewußtseins liegt, und aus dem der einzelne bewußte Akt hervorgeht, verhält sich zu diesem, wie das verborgene Naturgesetz zu der offenen, in die Anschauung tretenden Naturerscheinung."

„Mit dem Experiment geht die Messung Hand in Hand. Maß und Wage sind die zwei großen Hilfsmittel, deren sich die experimen-

telle Naturforschung immer bedienen muß, wenn sie zu sicheren Gesetzen gelangen will. Seit das Experiment entdeckt ist, sind auch Maß und Wage in der Wissenschaft eingebürgert. Maß und Wage geben überall der Wissenschaft ihren Abschluß. Die Messung erst findet die Konstanten der Natur, jene festen Zahlen, die alles Geschehene beherrschen. Die Zahlen sind aber nicht der Zweck der Messung, sondern sie sind das unentbehrliche Mittel zum letzten Zweck der Untersuchung, denn erst die Zahlen können eine Einsicht in die Gesetze des Geschehens eröffnen."

„Doch wie ist es möglich, wird man fragen, an der Seele, die sich ja ganz unserer sinnlichen Anschauung entzieht, Experimente anzustellen? Wie ist es möglich, dieses immaterielle Wesen auf die Wage zu legen oder mit irgend einem Maßstabe zu messen? — Aber der treibende Grund der Erscheinungen entzieht sich überall unserer sinnlichen Anschauung. Es handelt sich nur, die Erscheinungen selber zu fassen. Sind auch bloß die äußeren Wirkungen und Bedingungen des Seelenlebens dem Versuche zugänglich, so werden wir — wenn nur einmal diese Wirkungen und Bedingungen hinreichend zergliedert sind, — auf das innere Wesen der Vorgänge, die das Seelenleben bilden, schon von selber zurückkommen. Durch die Sinne, durch die Körperbewegungen steht die Seele in fortwährender Verbindung mit der Außenwelt. Auf die Sinne und auf die Bewegungen können wir nach Willkür äußere Einwirkungen anwenden, die Erfolge beobachten und aus diesen Erfolgen Rückschlüsse machen auf die Natur der psychischen Prozesse. Die Ursachen der Erscheinungen, die Kräfte der Bewegungen können wir an sich selbst niemals und nirgends messen, wir können sie nur messen an ihren Wirkungen."

„Der Physiker mißt die bewegenden Kräfte an den Bewegungen. Aus der Beobachtung dieser macht er Rückschlüsse auf die an sich selbst niemals sinnlich wahrnehmbaren Gesetze, nach denen die Kräfte wirken. Auch die psychischen Funktionen messen wir an den Wirkungen, die sie hervorbringen oder von denen sie hervorgebracht werden, an den Sinneserregungen, an den körperlichen Bewegungen. Was wir aber durch Experiment und Messung bestimmen, das sind auch hier nicht bloß diese äußeren Wirkungen, sondern es sind die Gesetze der Seele selbst, aus denen die Wirkungen entspringen. Insoweit eine Seelenlehre als Naturwissenschaft existiert, liegt fast die ganze Begründung derselben auf dem Gebiete experimenteller und messender Untersuchungen....."

Diese hier ausgesprochenen methodologischen Grundsätze hat Wundt

in einer fünfundzwanzigjährigen wissenschaftlichen Lebensarbeit bewährt. Im Großen und Ganzen ist die hier der physiologischen und experimentellen Psychologie angewiesene Aufgabe und die ihr hier gezogenen Grenzen bei aller Vertiefung, die Wundt allmählich seinen allgemeinen metaphysischen Prinzipien verlieh, und bei aller Erweiterung seines wissenschaftlichen Horizontes, insbesondere nach der historischen und ethischen Seite hin, bisher doch dieselbe geblieben. Die letzten Resultate dieser experimentellen Seelenlehre, die Wundt selbst am wenigsten als abgeschlossen ansieht, liegen in den oben genannten Werken vor.

Wundts psychologische Auffassung ist nicht ohne Anfechtung geblieben. Er hat insbesondere, nachdem er in seinen späteren Arbeiten, insbesondere in der „Logik" seinen allgemeinen metaphysischen Standpunkt entwickelt und ihn zu seiner psychologischen Theorie in nähere Beziehung gebracht, denselben nach mancherlei Seiten hin wahren und verteidigen müssen, und zwar sowohl den Substanzpsychologen gegenüber, d. h. denjenigen, welche am Begriff einer besonderen Seelensubstanz festhalten, als auch den eigentlichen Materialisten gegenüber, welche die Beziehungen des psychischen und des körperlichen Lebens im Sinne der Verursachung des ersteren durch das letztere auffassen. Den Substanzpsychologen gegenüber steht Wundt auf dem Standpunkte Langes, der eine „Psychologie ohne Seele" für die wissenschaftliche Forschung unserer Zeit fordert, den Materialisten dagegen rückt er die bornierte Naivetät und die wissenschaftliche Unhaltbarkeit ihres Standpunktes vor Augen.

Der psychologische Substanzbegriff, den Wundt überall bekämpft und der ihn auch zum Gegner der mathematischen Psychologie der Herbartianer macht, wird von ihm vielfach in Parallele gestellt mit dem physikalischen Substanzbegriff, indem er sehr treffend nachweist, wie jene psychologische Annahme aus einer ähnlichen wissenschaftlichen Entwickelung hervorgegangen, wie diese physikalische Hypothese; nur daß dort alle Bedingungen fehlen, welche die Voraussetzung eines seelischen Substrats rechtfertigen. Neben diesen *substantiellen* unterscheidet aber Wundt (Logik, Bd. II, S. 502) auch noch den *aktuellen* Seelenbegriff: „Unter dem ersten seien alle Theorieen zusammengefaßt, welche die psychischen Thatsachen als die Äußerungen irgend eines hypothetischen Substrats, einer materiellen oder immateriellen Substanz auffassen; während der zweite diejenigen Anschauungen bezeichnen soll, nach welchen das Geistige reine *Aktualität* oder unmittelbar in den Äußerungen des geistigen Lebens selbst gegeben ist." Wundt, der sich selbst zu dieser Aktualitätstheorie bekennt,

wonach das vorstellende Subjekt in der Handlung der Vorstellung selbst schon gegeben sei, diese Handlung jedoch als ein solcher Seelenakt definiert wird, welcher mit der unmittelbaren Empfindung der Spontaneität verknüpft ist, zählt von den großen Denkern der Vergangenheit auch noch Hume, Kant, Fichte und Hegel zu den Anhängern derselben. Im übrigen gipfelt Wundts psychologische Grundanschauung in einer Art von Monismus, den wir fast spinozistisch nennen möchten, da er annimmt, daß das Bewußtsein mit seinen mannigfachen, aber unter einander zusammenhängenden Zuständen eine Einheit bildet wie etwa der körperliche Organismus. Nun aber stehen unser psychisches und physisches Leben in fortwährender, ununterbrochener Wechselwirkung: folglich könne man schließen, daß die innere Einheit, d. h. die Seele und die äußere Einheit, d. h. der leibliche Organismus identisch seien, so zwar, daß wir jene innere Einheit äußerlich als Leib anschauen. Aber klingt dieser Parallelismus etwas spinozistisch, so möchte man dann fast an Hegel einerseits, an Schopenhauer und Darwin andererseits erinnert werden, wenn Wundt zu der weiteren Voraussetzung gelangt, daß, da das geistige Sein das wirkliche Wesen der Dinge ausmacht, dieses aber in der Entwickelung (natürlich nicht „dialektischen") sich offenbart, das menschliche Bewußtsein für uns die höchste Spitze dieser Entwickelung sei.

Natürlich blitzen bei einem wesentlich auf empirischer Grundlage forschenden Denker solche metaphysische Lichter nur hier und dort auf, ohne daß es demselben bisher noch gelungen ist, diese Ideeen zu einer allseitigen metaphysischen Theorie durchzubilden. Doch ist es wahrscheinlich, daß Wundt auch diese letztere vielleicht als einheitlichen Abschluß seines philosophischen Denkens später noch bearbeiten wird.

Schon in seinen früheren psychologischen Arbeiten zeigte Wundt eine Hinneigung zu ethischen Erörterungen, und zwar auf psychologischer Basis. Erst in neuester Zeit jedoch entschloß er sich, die Ethik als Wissenschaft in dem schon oben erwähnten Werke darzustellen. Wundt faßt die Ethik als Lehre von dem Seinsollenden des menschlichen Lebens auf. Er unterscheidet explikative und normative Wissenschaften, d. h. solche Erkenntnisgebiete, deren Aufgabe in der Erforschung der Gesetze eines gegebenen realen Seins besteht, und solche, welche ihren Inhalt und das Ziel ihrer Aufgabe in der Erkenntnis eines geforderten idealen Sollens haben. Zur letzteren Kategorie gehört außer der Logik auch die Ethik, während Wundt der Ästhetik diesen streng normativen Charakter nicht zugesteht.

Jedes Sollen hat ein gewisses Können zur Voraussetzung und jenes ist nichts, als die eigene naturgemäß zu erreichende ideale Vollkommenheit von diesem. Die idealistische Ethik pflegt hiervon meist abzusehen. Da aber nur solche Ziele oder sittliche Ideale aufgestellt werden dürfen, deren Erreichung in der Anlage der menschlichen Natur liegt, so folgt daraus, daß viele ethische Systeme des Altertums wie der Neuzeit niemals von praktischem Nutzen gewesen sind, indem sie mit ihren Forderungen weit über die Möglichkeit des menschlichen Könnens hinausgingen. Wundt basiert seine Ethik auf die Erkenntnis der wirklichen Verhältnisse des menschlichen Lebens, dessen ideale Vollkommenheit ein erfüllbares sittliches Postulat ist.

In der wichtigsten Frage der ganzen Ethik, in dem Freiheitsproblem, stellt Wundt sich insofern auf einen mittleren Standpunkt, als er weder den Deterministen noch den Indeterministen zustimmt. Das Freiheitsbewußtsein, das höchste menschliche Gut, ist ihm eine unantastbare innere Erfahrung, aber die sogenannte metaphysische Freiheit, die sich nicht auf die im Bewußtsein gegebenen Thatsachen, sondern auf die jenseits des Bewußtseins gelegenen letzten Ursachen unseres Handelns bezieht, kann vom psychologischen Standpunkt weder behauptet noch bestritten werden. Der Indeterminist erklärt den Willen für eine Art von Kraft, für die Ursache seiner selbst, welche keine von ihm verschiedene, weder bewußte noch unbewußte Ursache voraussetzt. Die Motive, welche für den Willen nichts zwingendes haben, bilden für ihn die äußeren Zwecke, zwischen denen er frei entscheidet. Nun behauptet der Determinist, daß der Wille, für welchen die Motive nicht bloß Zweckvorstellungen, sondern zugleich Gefühle sind, die auf den Willen wie anziehende und abstoßende Kräfte wirken, durch psychologische Ursachen bestimmt wird. Es hänge daher teils von der Intensität des Motivs, teils von jener unendlichen Reihe der Bedingungen des Willens ab, die sich unserem Bewußtsein gänzlich entzieht, welchem Motive der Wille folgt.

Der psychologische Standpunkt der Ethik hat es indes mit Bewußtseinsthatsachen, nicht mit einer ins Unbegrenzte zurückgehenden Kausalität zu thun. Wundt möchte nun überhaupt die Einmengung des Begriffes der Naturkausalität in den Prozeß des geistigen Geschehens zurückweisen, insbesondere polemisiert er gegen die Verknüpfung der Prinzipien der Naturkausalität, der Konstanz der Kraft und der quantitativen Aequivalenz von Wirkung und Ursache, mit der Kausalität im allgemeinen. Überdies entspringen die genannten Prinzipien nicht aus der Naturkausalität als solcher, sondern aus jenem Gesetz

der Unveränderlichkeit der Materie, welches in den besonderen Bedingungen der Naturerkenntnis begründet ist. Solche Identifizierung des Willens mit einer Kraft und die Anwendung der von der Kraft geltenden metaphysischen Bestimmungen auf den Willen hat daher in der idealistischen Ethik zu den absurdesten Anschauungen geführt.

Hiermit hängt nun aufs Innigste zusammen, daß man den Determinismus aus sittlichen Gründen verworfen hat, da er die sittliche Verantwortlichkeit, die ja an die Willensfreiheit geknüpft ist, aufheben soll. Denn ist der Wille der Kausalität unterworfen, so kann er nicht mehr verantwortlich sein. Hier tritt nun der obige Fall der Verwechselung der Naturkausalität mit seiner Aequivalenz von Ursache und Wirkung mit der Kausalität im allgemeinen ein. Aber davon ganz abgesehen, hat die empirisch-psychologische Thatsache des Freiheitsbewußtseins mit der metaphysischen Freiheit nichts zu thun. Das Gefühl der sittlichen Verantwortlichkeit hängt ausschließlich von dem unmittelbaren Freiheitsbewußtsein ab. Und die Höhe und Würde dieses Bewußtseins büßt nichts ein durch seinen Charakter als empirisch-psychologische Thatsache.

Wundt teilt seine „Ethik" in vier Abschnitte, von denen der erste: „Die Thatsachen des sittlichen Lebens" das Gesamtgebeit der Phänomene des sittlichen Lebens umfaßt und in die Kapitel zerfällt: die Sprache und die sittlichen Vorstellungen, die Religion und die Sittlichkeit, die Sitte und das sittliche Leben und die Natur- und Kulturbedingungen der sittlichen Entwickelung. Der zweite Abschnitt („die philosophischen Moralsysteme") giebt eine historisch-kritische Übersicht über die bisherigen ethischen Theorieen: die antike Ethik, die christliche Ethik, die neuere Ethik, allgemeine Ethik der Moralsysteme. Der dritte Teil („Die Prinzipien der Sittlichkeit") ist der wichtigste, insofern er die eigentlichen ethischen Prinzipien und Probleme behandelt, und zwar in folgenden Kapiteln: der sittliche Wille, die sittlichen Zwecke, die sittlichen Motive, die sittlichen Normen. Endlich enthält der vierte Teil („Die sittlichen Lebensgebiete") die eigentlichen rechts- und sozialphilosophischen Fragen: die einzelne Persönlichkeit, die Gesellschaft, der Staat und die Menschheit.

Wir weisen hier auf diesen reichen Inhalt der Wundtschen Ethik hin und bemerken nur noch, daß dieses Werk als eine bedeutsame Leistung in der neueren ethischen Litteratur vielfach aufgenommen wurde. Eine kritische Beurteilung desselben seitens des Lotzeaners Hugo Sommer veranlaßte Wundt zu einer scharfen Replik: „Über die Moral der litterarischen Kritik" (1887).

Über seine allgemeinere Auffassung von der Aufgabe der Philosophie als Wissenschaft, insbesondere über ihre Beziehungen zu den übrigen wissenschaftlichen Gebieten hat Wundt sich vielfach ausgesprochen, so in der akademischen Rede, mit welcher er im Oktober 1874 seine Professur in Zürich antrat: „Über die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart", ferner in einem Vortrage, mit welchem er 1875 sein philosophisches Lehramt in Leipzig eröffnete: „Über den Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften" und endlich in der einleitenden Abhandlung seiner „Essays" (1886): „Philosophie und Wissenschaft".

Wundt möchte das Verhältnis der Philosophie zu dem ganzen Umkreis der positiven Wissenschaften, wie es sich in unserer Zeit herausgestaltet hat, einer genauen Feststellung und scharfen Begrenzung unterwerfen. Als ein bedeutsames Zeichen der Zeit ist vor allem der jetzt in allen wissenschaftlichen Fächern sich regende Trieb nach philosophischer Vertiefung anzusehen. Die protestantische wie die katholische Theologie sind augenblicklich am Werke, die bisherigen Beziehungen ihrer Dogmatik zur Metaphysik zu revidieren, jene im Anschluß an die Religionsphilosophie Kants, Hegels und Schleiermachers, diese in Anlehnung an die Systeme der großen Scholastiker, unter denen augenblicklich selbst nach einer Erklärung Papst Leos XIII. Thomas von Aquino die höchste Autorität verdient. Nicht minder bedeutsam erscheinen die Versuche, welche auf dem Gebiete der heutigen Staats- und Gesellschaftslehre gemacht werden, indem im Anschluß an die soziale Bewegung der Gegenwart die bisherigen rechtsphilosophischen und staatsrechtlichen Begriffe auf ihre Wahrheit hin schärfer geprüft werden: Versuche, welche vielmehr von den Juristen und Nationalökonomen als von den eigentlichen Philosophen ausgehen. Ähnliche Bestrebungen zeigen sich auch in der Geschichte. Denn wie sehr man auch die frühere philosophische Geschichtskonstruktion ablehnt, so begrüßt man doch um so freudiger alle diejenigen Anläufe, welche unternommen werden, in der Entwirrung des bunten Durcheinander der geschichtlichen Fäden immer mehr die exakte Methode, die auf anderen Gebieten so Großartiges zu stande gebracht, zur Geltung zu bringen und auch im historischen Verlaufe konstante gesetzliche Vorgänge nachzuweisen.

Insbesondere zeigt sich aber in den Naturwissenschaften das Bestreben nach vertiefterer Auffassung der Fragen, und dieses dokumentiert sich sowohl in bezug auf die innere Verknüpfung der bisher getrennten naturwissenschaftlichen Einzelgebiete, als auch in betreff der

Revision der bisher als unerschütterlich geltenden Grundvoraussetzungen. Wenn in ersterer Hinsicht im Gebiete der unorganischen Natur die täglich sich mehr befestigende Lehre von der Erhaltung der Kraft, im Reiche der organischen Natur die immer kühner vorschreitende Darwinistische Entwickelungslehre ein wesensentliches inneres Band der verschiedenen Zweige der Naturforschung bilden, so braucht man in bezug auf die kritische Revision der bisherigen naturwissenschaftlichen Grundvoraussetzungen nur darauf hinzuweisen, daß die hervorragendsten Forscher der Zeit nicht müde werden, die uralten Grundprobleme der Metaphysik, wie das Wesen der Materie, das Verhältnis der organischen Zweckmäßigkeit zur Kausalität der Natur u. s. w. vom Standpunkt der heutigen naturwissenschaftlichen Erfahrung aus wieder in Angriff zu nehmen. Ja die strengste und von der philosophischen Spekulation scheinbar am wenigsten berührte Wissenschaft, die Mathematik, fängt an, ihren ungenügenden empirischen Raumbegriff durch transcendente geometrische Hypothesen zu erweitern und zu vertiefen, und wenn die Führer dieser „metamathematischen" Bestrebungen es auch noch zu keinen dauernden Resultaten gebracht haben, so sehen sie doch ein, daß, so lange der frühere empirische Raumbegriff noch mit den alten Fesseln der Anschauung behaftet ist, die Geometrie als Wissenschaft gewissermaßen in der Luft schwebt und der wahren Allgemeinheit und Überzeugungskraft entbehre. Und auf denselben reformatorischen Bahnen bewegt sich auch die neuere Algebra, wenn sie in Aweichung von der naiven Art der früheren Algebristen sich in Untersuchungen über das philosophische Wesen und den Ursprung der Zahl wie über die logischen Fundamente der allgemeinen Analysis ergeht. Ähnliche radikale Vorgänge beobachtet man sogar im Gebiete der Mechanik, wo die Kinematiker und die Statiker den Ursprung und die Sicherheit der mechanischen Gesetze zu prüfen und durch neue Grundlagen festzustellen bemüht sind.

Sind dies nicht bedeutsame Zeichen der Zeit? Wundt legt ihnen ein großes Gewicht bei, ja er hält sie geradezu für die Vorboten einer sich bald vollziehenden allgemeinen Umgestaltung unserer gesamten wissenschaftlichen Weltanschauung, und zwar nach der Richtung einer Überwindung der Epoche des bloß Stoff ansammelnden Empirismus. Jene Vorgänge innerhalb der Einzelwissenschaften gewinnen aber eine um so größere Bedeutung, als sie sparsam aus der inneren Werkstätte derselben ans Licht treten.

Dem gegenüber unterwirft nun Wundt den Charakter unserer heutigen Philosophie einer kritischen Beurteilung, wobei er zu dem

Resultat gelangt, daß das gegenwärtige Verhältnis zwischen der Philosophie und den Einzelwissenschaften ein unhaltbares geworden ist. Die Schuld an dieser Lage der Dinge sei auf beiden Seiten. Wenn heute auch nicht mehr so unberechtigte Eingriffe der Spekulation in die Einzelwissenschaften wie früher, namentlich zur Zeit der Blüte der großen Systeme, stattfinden, so seien die heutigen Vertreter der systematischen Philosophie doch noch nicht ganz frei von dem Anspruch, hineinzureden in das Getriebe der Spezialwissenschaften, ohne im Vollbesitz derjenigen Erfahrungsthatsachen zu sein, deren Gesamtheit erst ein Urteil ermöglicht. Andererseits zeigen die oben angedeuteten erfreulichen Spuren philosophischer Vertiefung in den Einzeldisziplinen doch noch nicht die Kraft, daß etwa der Spezialforscher schon so weit seinen Blick erweitert hätte, um den Zusammenhang seines eigenen Bereiches mit dem anderer Wissensgebiete so klar überschauen zu können, daß er ein Verlangen nach Erforschung der gemeinsamen Prinzipien in sich verspürte. Weit gefehlt! Die heutigen Juristen, Nationalökonomen und Historiker sind aus sich heraus, und selbst wenn sie zu gemeinsamer Arbeit sich entschließen könnten, ebenso wenig fähig, eine ihre Fächer durchdringende und beherrschende ethische Prinzipienlehre zu schaffen, als etwa die heutigen Botaniker, Physiologen und Zoologen aus sich heraus eine gemeinsame, wissenschaftlich und philosophisch zugleich wahrhaft befriedigende Biologie, oder gar eine allgemeine Philosophie der organischen Naturwissenschaften zu begründen vermögen.

Wie ist nun diesem Übelstand abzuhelfen? Wundt wirft zunächst einen Blick auf die historischen Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften und weist nach, wie hier nach mannigfaltigem Wechsel im Verlaufe der Jahrhunderte heute sich eine Art Umkehr des Verhältnisses zwischen beiden Seiten vollzieht. Während den Alten die Philosophie als solche schon Wissenschaft war und die mathematische und naturwissenschaftlichen nicht minder als die historisch-ethischen und juristisch-politischen Zweige derselben (z. B. selbst noch bei dem universellsten Kopf des Altertums, bei Aristoteles) als immanente Teile der Philosophie auftreten, beginnt eine Selbständigkeit der Einzelwissenschaften, eine Emanzipation derselben von der Philosophie erst während des Verfalls des antiken Lebens, im Zeitalter des Alexandrinismus, allmählich sich herauszubilden, und je mehr die Philosophie z. B. im Neuplatonismus phantastische und mystische Wege einschlägt, desto nüchterner und detaillierter wird die Arbeit der Spezialwissenschaften. Und diese Trennung der Gebiete

wird fortan aufrecht erhalten, wenn auch der mittelalterliche Scholastizismus, in Nacheiferung des Aristotelischen Vorbildes, naturwissenschaftliche und philosophische Studien zu amalgamieren strebt; nur daß die wenig originelle, mehr reproduzierende litterarische Form, in der solches geschah, die Gefahr eines vollständigen Rückfalles weniger drohend machte.

Erst im Zeitalter der Renaissance, wo die Philosophie sich aus den Fesseln der Theologie zu befreien sucht, beginnt auch für die positiven Wissenschaften ein neues Leben. Den großen geographischen folgen die astronomischen Entdeckungen, und mit der totalen Veränderung des kosmischen Weltbildes beginnt für beide Seiten ein deutliches Erstarken. Während dort in Anknüpfung an die antike Philosophie sich neue naturphilosophische Systeme mit meist pantheistischem Grundcharakter bilden, nehmen hier die Physik wie die Mechanik, die Anatomie, die Physiologie und Naturgeschichte einen merklichen Aufschwung. Ja sogar die Anfänge einer wissenschaftlichen Chemie und Geologie zeigen sich. Der wissenschaftliche Fortschritt der folgenden vier Jahrhunderte weist mit der ungeahnten Erweiterung der positiven Disziplinen und der immer größeren Vertiefung und schärferen Präzisierung der philosophischen Probleme eine immer weitere Kluft beider Seiten auf, zugleich aber auch das meist ohnmächtig bleibende Bestreben der Spekulation, die Hegemonie über die Wissenschaften wieder zu erlangen. Diese Herrschergelüste haben nun freilich seit dem Erlöschen der großen Systeme im Beginn der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts jetzt einer klugen und reservirten Selbstbeschränkung der Philosophie Platz gemacht.

Aber nach Wundts eigenem Geständnis soll diese Signatur der Zeit nur der Ausdruck eines unhaltbaren Verhältnisses zwischen Philosophie und Empirie sein, während der Geist des Jahrhunderts wie die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung einen Frieden fordern, der auf dauerhafteren als den bisherigen Grundlagen errichtet wird.

Diese neue Aera einzuleiten und zu dem Erkenntnisbau der Zukunft einige Bausteine zu liefern, sieht Wilhelm Wundt als die wissenschaftliche Aufgabe seines Lebens an.

Fragen wir nun, welche Wege hat dieser verdienstvolle, wesentlich auf der Basis der Naturwissenschaften und der Psychologie operierende Denker bisher eingeschlagen, um dieses Ziel zu erreichen, und welche Mittel besitzt er, die ihm die Möglichkeit dazu auch thatsächlich verbürgen, so ist die Antwort auf diese Frage zum teil oben schon gegeben worden.

Aber Wundt selbst ist nach dem Idealbild, welches er in seiner „Logik" von der Philosophie der Zukunft entwirft, weit entfernt zu glauben, daß die heutige Zeit demselben schon sehr nahe sei. Schon die ungewohnte Neuheit der induktiven und analytischen Methode, die er für die Philosophie fordert und die er selbst in seinen bisherigen Arbeiten angewandt hat, ferner aber die strikte Forderung, daß der heutige Philosph das gesamte Gebiet der in den Einzelwissenschaften gegebenen Thatsachen als die Basis anzusehen habe, von der sein Denken auszugehen habe, endlich das moderne Prinzip, daß die philosophischen Probleme, wie sie sich durch die historische Entwickelung und durch die Ergebnisse der Wissenschaften für unsere Zeit ergeben, immer nur einzeln und nicht insgesamt in Angriff genommen werden sollen: alles dieses macht es erklärlich, daß die Resultate der Wundtschen Forschungsmethode mehr von der Zukunft als von der Gegenwart zu erhoffen sind. Aber unzweifelhaft glaubt Wundt, daß der kritische Empirismus, wie wir etwa seine Philosophie nennen würden, die besten Beziehungen zu den Einzelwissenschaften herstellen und statt des Wechsels der bisherigen Systeme die Stabilität und Kontinuität in den philosophischen Anschauungen verbürgen würde.

Nur mit Hilfe der allgemein acceptierten strengsten Induktion und Analyse und nur durch strikte Festhaltung an der Einzelproblemforschung seien jene allgemeinen Erkenntnisprinzipien zu gewinnen, welche in ihrer Gesamtheit die Metaphysik bilden, für welche Wundt jedoch den auch schon von anderen vorgeschlagenen Namen der „Wissenschaft der Prinzipien" einführen möchte. Die philosophische Prinzipienlehre hat demnach den ganzen Umfang der Erfahrungswissenschaften, insoweit er eine „prinzipielle Bedeutung" besitzt, und zur Gestalt unserer wissenschaftlichen Weltanschauung beiträgt, zu ihrem Inhalt. Von dieser so definierten allgemeinen Metaphysik, als der allgemeinen Grundwissenschaft, die freilich der alten auf deduktiven aprioriischen Prinzipien beruhenden Metaphysik diametral entgegengesetzt ist, zweigen sich nun einige speziellere Gebiete ab, welche ihre Sonderstellung der Eigentümlichkeit der Thatsachen verdanken, auf denen sie beruhen. So ist es zunächst die Ethik als die Wissenschaft vom sittlichen Leben, welche als gleichberechtigtes und koordiniertes, wenn auch von den allgemeinsten Prinzipien der Metaphysik abhängiges Glied dieser letzteren zur Seite steht. Hier sind es wesentlich die Anthropologie und die Geschichte, die Rechtswissenschaft und die Politik, welche die Basis bilden, indem sie teils die Thatsachen der sittlichen Entwickelung der Menschheit für die philo-

sophische Bearbeitung hergeben, teils aber auch sich mit der Anwendung der sittlichen Gesetze auf speziellere Gebiete beschäftigen.

Das zweite Gebiet, welches eine gewisse Sonderstellung einnimmt, ist die Kunst, welche psychologisch auf dem Gefühl des Schönen beruht, und die ebenfalls eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Zweigen teils historischen, teils theoretischen Inhalts umfaßt. Aber weder die Kunstgeschichte noch die Ästhetik können der Psychologie ganz entraten. Und wie die Metaphysik und die Ethik, so wird auch die Wissenschaft vom Schönen diesen Namen verdienen, d. h. einen wahrhaft wissenschaftlichen Charakter nur dann beanspruchen können, wenn sie zur Basis die einzelnen Forschungsgebiete nimmt, die dann freilich auch von ihr Einwirkungen erfahren und zwar im gesetzgebenden Sinne.

Umfassen sonach Metaphysik, Ethik und Ästhetik den Inhalt des gesamten menschlichen Erkennens, so entsteht die Frage, wie diese Erkenntnis zu stande kommt, d. h. durch welche Hilfsmittel der menschliche Geist in den Besitz dieses Wissens gelangt und welchen inneren Gesetzen er dabei unterworfen ist. Wenn wir von der Technik der Spezialforschung hierbei absehen, so sind jene Hilfsmittel allgemeingültiger Natur; ebenso finden die Gesetze des Erkennens den verschiedensten Objekten gegenüber ihre Bestätigung. Hieraus ergiebt sich das Wesen und die Aufgabe einer besonderen philosophischen Wissenschaft: der Logik, welche allerdings andere wissenschaftliche Ziele hat als jene alte formale Logik, welche seit Aristoteles und der Scholastik ihre Hauptaufgabe in der Entwickelung einer möglichst großen Mannigfaltigkeit ihrem Inhalte nach höchst dürftiger Formeln sah. Dieser zwecklose logische Formalismus ist längst durch die wissenschaftliche Methodik überholt und die wirklichen Forscher in den Einzelwissenschaften wissen den Wert der letzteren sehr wohl zu würdigen. Wie die alte Logik will die neuere nicht etwa „Regeln" aufstellen, durch die der Lernende befähigt wird, richtig zu denken und Probleme zu lösen. Vielmehr will sie die im thatsächlichen Denken befolgten Gesetze abstrahieren, um durch sie dann wiederum auf das wissenschaftliche Denken klärend und bestimmend zurückzuwirken. Die neuere Logik, wie Wundt sie versteht und in seinem schon öfter genannten Werke durchzuführen versucht hat, wird also nach zwei Richtungen hin ihre Aufgabe erfüllen: als Erkenntnislehre, welche die Bedingungen, die Grundlagen und die Grenzen unseres Wissens festzu stellen hat, und als Methodenlehre, welche die Prinzipien und

die Methoden zu eruieren hat, deren sich die wissenschaftliche Forschung in ihren verschiedenen Zweigen bedient.

Gegenüber dieser genetischen Ableitung der philosophischen Wissenschaften ist es gewiß von Interesse zu erfahren, wie Wundt sich zu den historischen Systemen der Philosophie stellt. Er schließt die Rücksichtnahme des Forschers auf die geschichtlich hervorgetretenen phylosophischen Probleme nicht aus, ja er fordert sie sogar — natürlich innerhalb gewisser Grenzen. Allerdings die veränderte Stellung, die Wundt nun der Philosophie zu dem gesamten Umkreis der Wissenschaften zuweist, muß nun auch auf die geschichtliche Behandlung der Systeme von Einfluß sein. Denn je mehr die Philosophie dann aufhört, — wie ein übertriebener, noch nicht ganz überwundener Historizismus wollte — als eine bloße Geschichte, sei es der einzelnen Probleme oder der ganzen Systeme angesehen zu werden, desto mehr wird sie sich dem nähern, was man eine allgemeine Geschichte der Wissenschaften nennen könnte, welche nicht mehr eine wie immerhin auch in sich zusammenhängende Geschichte der philosophischen Meinungen und Theorien, sondern ein Bild von den die Gesamtentwickelung der Wissenschaften beherrschenden Ideeen darzubieten haben wird.

Hier sehen wir, wie Wundt — von entgegengesetzter Seite kommend — wie in manchen anderen Punkten, so auch in der Auffassung der historischen Philosophie — mit keinem Geringeren als mit Hegel Berührungspunkte zeigt. Denn ob dieser die Philosophie einer Epoche als den ins Ideelle erhobenen konzentrierten Ausdruck des jedesmaligen wissenschaftlichen, religiösen, sittlichen, künstlerischen und politischen Geistes des Zeitabschnittes ansieht, oder ob Wundt die einzelnen Philosopheme in die wissenschaftliche Gesamtansicht der Zeit aufgehen läßt, kommt fast auf dasselbe heraus.

Die Anforderungen nun, welche Wundt an den einzelnen Denker stellt, welcher dem Dienste dieser Philosophie der Zukunft sein Leben weiht, sind freilich andere als bisher. Nach seiner Meinung — und hier stimmt er allerdings mit manchen anderen philosophischen Wortführern in Deutschland (wie Ed. Zeller, Bona Meyer u. a.) überein, ist es nicht die Aufgabe jedes Philosophen, ein eigenes System aufzustellen, in welchem alle philosophischen Disziplinen vertreten sind. Vielmehr muß — als Konsequenz des ungeheuren Wachstums der Wissensgebiete — auch hier eine Arbeitsteilung eintreten, wenn Wundt auch ebenso wenig eine zu weit getriebene Zersplitterung befürworten möchte. Aber der künftige Ethiker müsse wenigstens alle

in sein Bereich fallenden positiven Gebiete (der Geschichte, des Rechts, des Staates) beherrschen, wie der Metaphysiker der Zukunft mindestens eine vollkommene Vertrautheit mit den wesentlichen Resultaten der gesamten Naturforschung besitzen muß. Dasselbe gilt vom Ästhetiker dem die Geschichte der ganzen Kunstentwickelung ebenso geläufig sein müsse, als die Techniken und die Theorien der einzelnen Künste. „Aufhören aber muß," schließt Wundt sein philosophisches Zukunftsbild, „der Zustand, daß der Philosoph nur Philosoph sei und nichts weiter. Man wird von ihm die volle Beherrschung mindestens eines seinen philosophischen Arbeiten nächstliegenden Spezialgebietes verlangen müssen."

Wie schlicht und bescheiden klingt doch dieser Wunsch gegenüber jener ehemaligen unerläßlichen Forderung Schellings, daß der wahre Philosoph jene hohe und seltene Gabe der intellektuellen Anschauung besitzen müsse, die nur den wenigen auserwählten „Genien" der Menschheit bisher beschieden gewesen sei. Gegenüber diesem geistigen Aristokratismus des Romantikers liegt in Wundts Worten der sich seiner Grenzen zwar bewußte, aber doch auch ernst-stolze Ausdruck des wissenschaftlichen Realismus der Zeit.

Wilhelm Wundt hat eine Schule in dem begrenzten Sinne einer bestimmten philosophischen Sekte, welche in „verba magistri" schwört, nicht begründet; aber er hat eine große Reihe von Schülern herangezogen, in der weiteren Bedeutung, daß er, zumal unter den jüngeren Philosophen, die physiologische und experimentelle Psychologie nicht nur zur Anerkennung gebracht, sondern auch eine Anzahl Forscher veranlaßt hat, auf den von ihm eingeschlagenen Wegen diese Wissenschaft weiter auszubauen.

Wesentlich durch Wundts Forschungsmethode angeregt wurde ein jüngerer deutscher Philosoph, welcher durch seine hierher gehörigen Arbeiten einen geachteten Namen erlangt hat: Adolf Horwicz. Dieser hat durch sein dreibändiges Werk: „Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre" (Halle 1872—78) sich als einen Psychologen von exaktem und feinem Sinne, wie von scharfer Beobachtungsgabe erwiesen. Horwicz hat kein neues psychologisches System aufgestellt, wie auch sein Werk es vielfach an Durchsichtigkeit der Gliederung und Anordnung des Stoffes fehlen läßt. Aber sein Blick für psychologische Erscheinungen ist gesund und seine Fähigkeit, dieselben zu analysieren und ihre Elemente aufzulösen, bedeutend. Methodologisch steht Horwicz auf dem Boden der physiologischen Psychologie. Die Probleme über die Substanz der Seele weist auch er ab. Aber er bekämpft auch die „leichtfertige" An-

nahme des Materialismus, daß die Seele ein „Produkt" des Körpers sei. „Wir brauchen das Wort „Seele" nicht in dem Sinne einer bereits als solcher erwiesenen immateriellen Substanz, sondern einfach als Begriff, als Kollektivbezeichnung aller derjenigen Erscheinungen und Prozesse, welche man seelische nennt." In Horwicz Buch tritt von den mannigfaltigen Materien hauptsächlich die Analyse des Gefühls in den Vordergrund. Das Wesen des Gefühls möchte er weder auf den Nützlichkeitsstandpunkt der älteren Psychologen (was dem Organismus zum Vorteil oder Schaden gereicht, ist angenehm oder unangenehm) noch auf die Kontrastwirkungen einiger neuer Forscher zurückführen, noch möchte er das Begehren als einen Mangel erklären: Das Gefühl ist als der primitivste psychische Vorgang gewissermaßen die Grundlage des ganzen Seelenlebens z. B. auch des Beharrens und des Wiederbewußtwerdens der Vorstellungen u. s. w. Horwicz hat neuerdings auch ethische Probleme behandelt („Moralische Briefe", 1878).

Einen durchaus verschiedenen, ja entgegengesetzten Standpunkt als Horwicz nimmt der Psychologe Franz Brentano ein, Professor der Philosophie an der Universität zu Wien. Aber jener Gegensatz liegt mehr in der Methode als in dem Ziel der Brentanoschen Psychologie. Wie von den metaphysischen Theorien, so möchte er auch von den Hypothesen behufs physiologischer Erklärung absehen. In seiner „Psychologie vom empirischen Standpunkte" (Lpz. 1874 fg.) möchte er nur die „innere Wahrnehmung" als den einzig zum Ziele führenden Weg betreten wissen; dieses Ziel selbst aber sind ihm: die „empirischen Gesetze" des Seelenlebens. Der erste Band von Brentanos Werk beschäftigt sich in seinem ersten Teile vielfach mit methodologischen Untersuchungen, der zweite Teil hat die psychischen Phänomene im allgemeinen zum Gegenstand, während der dritte eine Klassifikation der Erscheinungen des Bewußtseins giebt. Im zweiten Teil heben wir den Abschnitt „Über den Unterschied physikalischer und psychischer Phänomene" als grundlegend hervor.

Brentanos Werk, in welchem viele nur einen psychologischen „Pseudoempirismus" sehen und das sich vielfach auf Stuart Mill stützt, ist geistvoll und anziehend geschrieben, was zum Teil den Erfolg des Buches erklärt.

Der Positivismus und der Optimismus.

Eugen Dühring

als philosophischer Schriftsteller.

Keiner der bisher behandelten deutschen Philosophen der Gegenwart steht so sehr außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhangs mit den früheren vorangegangenen Systemen als Eugen Dühring, welcher in vieler Hinsicht nach der positiven wie negativen Seite hin ein echter Repräsentant des Geistes unserer Zeit ist. Im engen Anschluß an August Comte und die modernen Positivisten ist er ganz und gar strenger Realist und zeigt dieses auch in der rücksichtslosen Kritik, welche er gegen alle idealistischen Weltanschauungen der Vergangenheit und Gegenwart übt. Auf der angeblichen Basis der positiven Ergebnisse der Naturforschung wie der geschichtlichen Wissenschaften baut er sich seine „Wirklichkeitsphilosophie" auf, ohne nach rechts d. h. auf die Vertreter der halbtheistischen Anschauung und auf die Einwürfe der idealistischen Erkenntnistheorie, oder nach links d. h. auf den Widerspruch der pantheistischen, monistischen oder materialistischen Weltbetrachtung zu achten. Gegenüber allen mittleren Schattierungen und den lavierenden Skeptikern wie Lotze oder den relativistischen Idealrealisten wie Überweg betont er seinen positiven Dogmatismus, während er die spekulativen Anläufe der jüngsten Hegelianer (Gustav Biedermann, Johannes Volkelt u. a.) oder gar den transzendentalen Realismus Hartmanns einen Rückfall in eine „überwundene" Vergangenheit nennt. Am liebsten neigt er sich allen radikal materialistischen Systemen zu, obwohl er selbst über die rein hylozoistische Naturanschauung hinausgegangen ist und dem Materialismus gegenüber die Priorität des Geistes und die Notwendigkeit metaphysischer Welterkenntnis betont. Am schroffsten jedoch stellt sich Dühring den jetzt mit den Naturforschern vielfach verbundenen Hyperidealisten entgegen, welche in Bezug auf das Problem des Verhältnisses vom Denken und Sein womöglich über Kant noch hinausgehen und fast schon bei dem Phänomenalismus Berkeleys angekommen sind.

In praktischer Beziehung ist Dühring Utilitarist und Optimist. Der Zweck aller wissenschaftlichen und philosophischen Forschung

ist ihm nicht nur Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch „Lebensgestaltung“ im Sinne der erkannten Wahrheit. Die Philosophie ist die Erzeugerin der „Gesinnung“, welche sich wiederum in der Bethätigung im Leben zu bewähren hat. Daher preist er die antiken Denker, und von den neueren hauptsächlich Spinoza und Schopenhauer, bei denen Philosophie und Leben sich deckten. Dührings Wirklichkeitsphilosophie ist optimistisch, und wie sehr er über mancherlei Erscheinungen der Zeit sich verbittert zeigt und seiner Entrüstung einen oft gar scharfen Ausdruck giebt, so sehr ist doch seine Ethik durch und durch von einem hellen und warmen Optimismus getragen. In diesem Sinne behandelt er auch die politischen und sozialen Fragen der Zeit, in denen er einen ziemlich radikalen Standpunkt einnimmt.

Dühring ist ein produktiver und vielseitiger Schriftsteller. Außer einer Anzahl philosophischer Werke hat er solche auch auf dem Gebiete der Nationalökonomie veröffentlicht. Einige seiner Arbeiten haben wiederholte Auflagen erlebt und sich einen sehr weiten Kreis von Freunden erworben. Dies ist zum Teil erklärlich, aus der Richtung der Dühringschen Welt-, Lebens- und Staatsanschauung; wesentlich aber verdankt er diese Beliebtheit einer Reihe von schriftstellerischen und stilistischen Vorzügen seiner Werke. Dühring ist auch seitens der Form ein echt moderner Schriftsteller, der von seinen französischen und englischen Vorbildern die Kunst gelernt hat, bei aller Gründlichkeit und Schärfe des Gedankens doch nicht langweilig zu schreiben. Seine Darstellung ist, wenn man von den Wiederholungen absieht, niemals monoton, vielfach geistreich und fesselnd. Diese Vorzüge werden freilich oft bei ihm durch seine Neigung zu sarkastischen, bissigen und unfeinen Wendungen, deren er in der Polemik sich nicht nur nicht erwehren kann, sondern die er auch geflissentlich aufsucht, gar zu sehr beeinträchtigt. Dühring ist geborener Berliner und als solcher verleugnet er sowohl als Redner wie als Schriftsteller nicht die Lust an Spott und Satire, verbunden mit einem unbezähmbaren Kampfesmut. In dieser starken Neigung zu scharf polemischen Ausfällen nicht nur gegen einzelne, sondern auch gegen ganze Gesellschaftsstände zeigt Dühring eine auffallende Ähnlichkeit mit Schopenhauer, obgleich er sonst in Bezug auf die metaphysischen und ethischen Anschauungen des letztern geradezu als Antipode desselben bezeichnet werden kann. Aber einen vermeintlichen gemeinsamen Feind haben beide: die deutschen Gelehrten, insbesondere die Universitätsprofessoren. Bei Dühring ist diese erbitterte Gegnerschaft aus einer Reihe widriger Verhältnisse wohl erklärlich, wenn auch nicht verzeihlich.

Eugen Dühring wurde zu Großzehlendorf bei Berlin am 22. Januar 1833 geboren. Er widmete sich, nachdem er auf Berliner Gymnasien zur Universität vorbereitet worden, in Berlin dem Studium der Jurisprudenz und Volkswirtschaft. Dühring hatte schon einige Zeit im richterlichen Staatsdienst gestanden, als er von einem Augenleiden befallen wurde, das allmählich in vollständige Blindheit überging und ihn zwang, der Beamtenlaufbahn zu entsagen. Er trat in die Gelehrtencarrière ein, indem er mit großer Energie sich dem wissenschaftlichen Studium hingab. Es wird immer als eine erstaunliche Erscheinung gelten dürfen, wie ein Blinder, der auf die Notwendigkeit angewiesen ist, das im Gedächtnis zu behalten, was ihm vorgelesen wird, zu jener tiefen und umfassenden Gelehrsamkeit auf den Gebieten der Philosophie, der Mathematik, der Naturforschung, der Staats- und Volkswirtschaft und der historischen Wissenschaften gelangen konnte, wie sie in seinen Werken hervortritt.

Im Jahre 1861 promovierte Dühring zu Berlin mit einer lateinischen Abhandlung über Zeit, Raum, Ursächlichkeit und Logik der höhern Analysis („De tempore, spatio, causalitate atque de analysis infinitesimalis logica"), und zwei Jahre später habiliterte er sich für Philosophie und 1865 für Volkswirtschaft. Wie später als Schriftsteller, so umfaßte er auch als Dozent von vorne herein die Zweige der Philosophie sowohl als der Nationalökonomie. Er las über Dialektik (Logik) und Metaphysik, über Ethik und Geschichte der Philosophie, kündigte aber auch Vorlesungen über Volkswirtschaft und Geschichte der sozialen Systeme an. Dührings Vortragsweise war im hohen Grade anregend, aber durch seine Sucht zu polemischen Exkursen oft peinlich. Wer den blinden Gelehrten mit dem feinem, durchgeistigten Kopf an der Hand seines Töchterchens ins Auditorium eintreten sah und wie er sich bis zum Katheder hintastete, mußte vom tiefsten Mitgefühl ergriffen werden. Kaum aber hatte er sich hingesetzt und seinen Vortrag begonnen, war das Mitleid vergessen und es trat an die Stelle der Teilnahme für den Redner sofort das lebhafteste Interesse an der Sache. Oft freilich war man verwundert, wie in diesem kleinen, schwächlichen Manne so viel Kampflust und bittere Galle stecken konnte. Hierbei liebte es Dühring, historische Parallelen zwischen früheren Geschichtsepochen und den Zuständen der Gegenwart in Wissenschaft, Literatur und Leben zu ziehen, wobei das Treffende der gewählten Beispiele oft frappierte. Und wenn er dann in die Geschichte der Wissenschaften hineingriff, sah man ihm das innere Behagen an, — so oft er eine bis dahin unangetastete Autorität, eine

historische „Größe" von ihrem Throne zu stürzen, aber auch die Verdienste verkannter Männer ins hellste Licht zu rücken vermochte. Daß hierbei mancherlei versteckte Nutzanwendungen auf Verhältnisse und Personen der Gegenwart, insbesondere mit Bezug auf gewisse Kollegen an der Berliner Hochschule unterliefen, war selbstverständlich.

Dieses Verhalten Dührings blieb nicht unbekannt und es entstanden hieraus allerlei Reibungen und Konflikte zwischen dem letztern und den von ihm in ihren Leistungen kritisierten Professoren. Hierzu kam ein Zwischenfall, der der Sache eine öffentliche, ja, vom Standpunkt der wissentschaftlichen Lehrfreiheit beurteilt, eine prinzipielle Bedeutung verlieh.

Dühring hatte in der 2. Auflage seiner im Jahre 1872 mit der Benecke-Stiftung der Universität Göttingen preisgekrönten „Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik" (Leipzig 1877) einige kritische Bemerkungen über die auffallende Thatsache eingestreut, daß Hermann Helmholtz in seiner Abhandlung „Über die Erhaltung der Kraft" (1877) der epochemachenden Arbeit Julius Robert Mayers vom Jahre 1842: „Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur", in welcher die Entdeckung des Gesetzes des Wärmeäquivalents bereits enthalten sei, mit keinem Worte erwähnt, während die spätere Arbeit Joules über die Äquivalentzahlen allerdings berührt ist (S. 444). Eine andere, ebenfalls gegen Helmholtz gerichtete, allerdings nicht ganz höfliche Bemerkung Dührings in demselben Werke (S. 460), bezieht sich auf die Abhandlung Helmholtz' „Über die Thatsachen, welche der Geometrie zu Grunde liegen" (Nachr. v. d. Königl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, Juni 1868) und durch welche er an der durch Gauß und Riemann angeregten „metamathematischen" und „hypergeometrischen" Diskussionen teilnahm. Doch hat Dühring, wie man sich durch Prüfung der betreffenden Stellen überzeugen kann, wohl sich nach seiner Gewohnheit, scharfer sarkastischer Wendungen bedient, in keiner Weise aber hierbei das Maß berechtigter wissenschaftlicher Kritik überschritten.

Insbesondere ist aus erstgenannter Stelle nicht ersichtlich, daß er Helmholtz einer absichtlichen Verschweigung der Mayerschen Arbeit, also einer unredlichen Handlung beschuldigt hätte. Denn auch die schärfste Deutung der Stelle läßt immerhin die Erklärung zu, er habe angenommen, Helmholtz habe die Mayersche Schrift von 1842 noch gar nicht gekannt.

Die Sache hatte für Dühring höchst beklagenswerte Folgen. Es

wurde gegen ihn seitens der philosophischen Fakultät das Remotionsverfahren eingeleitet und ihm, nachdem er 15 Jahre hindurch mit großem Erfolge an der Berliner Hochschule gelehrt hatte, die venia legendi entzogen. Die öffentliche Meinung nahm — und hier mit vollem Rechte — für den gemaßregelten Privatdozenten Partei. Auch viele Hunderte von Studierenden nicht nur der Universität, sondern auch der verschiedenen technischen Lehranstalten Berlins, der Bergakademie, der Bauakademie und der Gewerbeakademie sandten Proteste dagegen ein und von allen Seiten kamen Dühring Sympathieerklärungen zu. Wie weit hieraus die Verurteilung eines ihm widerfahrenen Unrechts, oder nur die Teilnahme für den unglücklichen Gelehrten, oder beides zugleich sprach, wollen wir dahin gestellt sein lassen. Heute aber, nachdem diese Angelegenheit ihre Aktualität verloren hat, muß man bei unbefangener Prüfung historisch feststellen, daß, so wenig Dührings polemisch scharfer Ton in seinen wissenschaftlichen Schriften zu billigen ist, er doch überall die Wahrheit der Sache im Auge hatte, und insbesondere muß konstatiert werden, daß er in jenem Falle geglaubt habe, die seiner Auffassung nach nicht genügend gewürdigten Verdienste Robert Mayers durch die wissenschaftliche Kritik der Leistungen anderer Forscher ins Licht stellen zu müssen. Ist diese gewissermaßen negative „Rettung" der Verdienste Mayers, die übrigens nirgends bestritten worden, in der Form als nicht nachahmungswert zu empfehlen, so wird man doch unter allen Umständen die bona fides ihm zugestehen müssen.

Dieses geht schon aus zwei Umständen hervor. Dühring ist überzeugt (und mit ihm viele andere), daß an unseren Universitäten nicht alles so ist, wie es sein soll. Die Flut von Broschüren aus der jüngsten Zeit, in denen selbst von angesehenen akademischen Lehrern allerlei Reformvorschläge in bezug auf die akademischen Studien und Verhältnisse gemacht werden, beweist dies zur Genüge. Dühring hat dieser seiner Überzeugung von der Reformbedürftigkeit unserer Universitäten schon lange vor dem beregten Streite in wissenschaftlichen Werken unzweideutigen Ausdruck gegeben. Dazu kam die unbegrenzte Verehrung, die er für die wissenschaftliche Bedeutung Robert Mayers empfindet. Nennt er doch den Heilbronner Arzt (gest. 1876) in der ihm besonders gewidmeten biographischen Schrift (Chemnitz 1880) den „Galiläi des neunzehnten Jahrhunderts". — Wie leicht mußte also Dühring — durch eine psychologisch sehr erklärliche Ideenassoziation — dahin gelangen, beide Seiten zu kombinieren, und die vermeintliche Unterschätzung des Entdeckers des Gesetzes des Wärmeäquivalents in

einen kausalen Zusammenhang mit der „Selbstüberhebung" der „offiziellen Vertreter der Wissenschaft" zu bringen?

Nach seiner Entfernung von der Universität lebt Dühring jetzt ausschließlich der wissenschaftlichen und publizistischen Schriftstellerei. Er ist ein genauer Beobachter der öffentlichen Verhältnisse und giebt auch hier seinen Urteilen einen oft schneidigen Ausdruck. Nicht immer wird man den letztern zustimmen können, da der alternde, vielfach verbitterte Mann sich in bezug auf Fragen der Politik mehr von seinen Stimmungen, als von allgemeinen Prinzipien und Thatsachen beeinflussen läßt.

Dührings Stellung in der theoretischen Volkswirtschaftslehre und Sozialpolitik ist durch folgende Schriften gekennzeichnet: „Careys Umwälzung der Volkswirtschaftslehre und Sozialwissenschaft." (München 1865.) Die Verkleinerer Careys und die Krisis der Nationalökonomie" (gegen Lange Breslau 1868) .Beide Schriften sind in Briefform gehalten. „Kapital und Arbeit, neue Antworten auf alte Fragen" (Berlin 1865); dann Dührings sozialökonomische Hauptwerke: „Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre" (Berlin 1866); „Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus" (2. Aufl. Berlin 1875) und „Kursus der National- und Sozialökonomie, einschließlich der Hauptpunkte der Finanzpolitik" (2. Aufl. Leipzig 1876).

Dühring hat seine nationalökonomischen Prinzipien zum Teil den Werken des Amerikaners Henry Charles Carey entlehnt; doch ist er allmählich über denselben hinausgegangen und zu einer Gesellschaftslehre gelangt, welche sehr wesentliche Elemente des neuern Sozialismus enthält. Dührings Sozialismus jedoch hängt aufs Engste mit seinen ethischen und geschichtsphilosophischen Ideeen zusammen. Wir müssen daher zunächst seinen philosophischen Schriften uns zuwenden.

Versuchen wir eine gedrängte Übersicht über die Hauptpunkte der Dühringschen Philosophie zu geben, so möchte es sich empfehlen, den Inhalt der einzelnen Werke desselben kurz zu analysieren.

Die im Jahre 1865 erschiene „Natürliche Dialektik" darf füglich als die grundlegende Prinzipienlehre Dührings angesehen werden. Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die „logischen Vorbereitungen" (I. Abschnitt: Das Identitätsprinzip; II. Das Prinzip vom zureichenden Grunde), der zweite die dialektischen Ausführungen enthält (I. Begriffe von Unendlichkeiten; II. Begriffe von letzten Gründen; III. Vermittelnde Begriffe; IV. Entwickelung aus Begriffen; V. Unterbrechung und Stetigkeit; VI. Vorstellungen von einer organischen Gedankenentwickelung. Dühring nennt die natürliche

Dialektik eine „Logische Grundlegung der Wissenschaft und Philosophie“ und bezeichnet damit vollkommen den Inhalt und die Tendenz dieses Werkes. „Dialektik“ nennt Dühring seine Schrift und versteht darunter eine Art „höherer“ Logik. Er erinnert hierbei an das Verhältnis der niedern und höhern Mathematik, deren innere Verschiedenheit darin beruht, daß man dort „fertige Ergebnisse und Gebilde“, hier die „erzeugenden Veränderungen“ selbst betrachtet. Ähnlich verhalte es sich mit dem höhern Denken überhaupt.

Die „Natürliche Dialektik“ ist ebenso gut Erkenntnistheorie wie Metaphysik, insofern die beiden Gebieten angehörenden Probleme hier in einer Weise behandelt werden, daß es schwer hält, beide Seiten auseinanderzuhalten. Sollen wir einige der bedeutenderen Fragen, die hier ihre Erledigung finden, hervorheben, so wäre es z. B. der Unendlichkeitsbegriff, den Dühring einer scharfsinnigen Kritik unterzieht. Der Begriff der Unendlichkeit bezieht sich entweder auf die Zahl oder auf den Raum oder auf die Zeit (Ewigkeit). Aber nach beiden Richtungen hin liegt dem Begriffe eine Täuschung zu Grunde. Wir verwechseln fortwährend die subjektive Möglichkeit, weiter zu gehen, mit der objektiven Grenzenlosigkeit: und hieraus ist der (falsche) Unendlichkeitsbegriff entstanden. Dieses gilt sowohl von den Unendlichkeiten der bloßen Logik (S. 112 - 127) als auch von denen der Mathematik (S. 127—136). Dühring unterscheidet den subjektiv-unendlichen Raum von dem objektiv-endlichen. Ebenso ist es mit der Zeit. Die Zeitreihe hat einmal begonnen, d. h. die Kausalität, der Maßstab der Zeit, hat einmal plötzlich angefangen. Dühring weist auch die „hypergeometrischen“ Spekulationen der Mathematiker (wie er sie in seiner Preisschrift nennt) zurück, die er als „Mystik“ erklärt.

Diese Dühringsche Kritik des Unendlichkeitsbegriffs ist indeß nicht unanfechtbar. Was von diesem Begriff des mathematisch Unendlichen gilt, den er für eine durch den Gedanken erzeugte Synthesis hält, kann ebenso auch auf unsere Art- und Gattungsbegriffe übertragen werden, da auch ihre Synthesis nie eine vollendete ist, wenn alle einzelnen Exemplare einer Art oder einer Gattung dabei vorgestellt werden müßten. Dies ist aber gar nicht notwendig; denn die Art- und Gattungsbegriffe enthalten eben nur das Identische, Sichgleichbleibende in den einzelnen Exemplaren. Denn unser Denken, das Denken des unendlich Vielen, wie das Denken der Arten und Gattungen wird von Vorstellungsakten begleitet. Folglich wäre diese auf die Vorstellung des Einzelnen gerichtete Thätigkeit eine Synthesis, welche sich niemals vollendet, vorausgesetzt, daß alles Einzelne in allen

Zeiten und Räumen wirklich vorgestellt werden müßte. Aber das Denken des Gleichartigen macht die unendliche Wiederholung der Vorstellungen überflüssig, da es wegen der Natur des Gleichartigen gar keinen Zweck hat. Damit ist der Dühringschen Kritik des Begriffs des Unendlichen der Boden entzogen.

Ein weiteres Problem, das er hier behandelt, ist der Identitätsbegriff (S. 18—19), wonach Widersprechendes weder gedacht werden noch existieren kann. Dühring untersucht die verschiedenartige Anwendung, die das Identitätsprinzip in den verschiedensten Wissenschaften erfährt, wobei er einen nicht geringen Scharfsinn entwickelt. Schließlich gelangt er dahin, zu bekennen, daß mit dem Identitätsbegriffe ein antagonistischer Widerstreit wohl vereinbar sei, da sonst jede Entwickelung ausgeschlossen wäre.

Auch das Prinzip vom zureichenden Grunde, dessen Entwickelung den Inhalt des zweiten Abschnitts des ersten Teiles der „Dialektik" bildet, erfährt hier eine ebenso eingehende als scharfsinnige Kritik (S. 73—105). Dühring erklärt dieses Haupt- und Paradestück der alten Logik geradezu für falsch; denn das Denken und die Wissenschaft haben die Aufgabe, immer weiter bis dahin zurückzugehen, wo nicht mehr nach einem Grunde gefragt werden kann. Den Fatalismus nennt Dühring den Kern des „Dogmas" vom zureichenden Grunde. Er führt daher ein neues Prinzip ein: „das Prinzip des fehlenden Grundes", auf welche Abstraktion Dühring durch Beobachtungen in der Mechanik gekommen sein will. Auch diese allerdings nicht ohne Scharfsinn geführte Kritik des alten logischen Gesetzes vom zureichenden Grunde (principium rationis sufficientis) ist nicht ganz überzeugend. Endlich sind es die Begriffe von den letzten Gründen, dem vermeintlichen Wechselverhältnis vom Gesetz und Allgemeinen u. s. w., die den Gegenstand der weiteren Untersuchungen bilden.

Die „Natürliche Dialektik" ist eine Art Kritik und zugleich Berichtigung der Hauptbegriffe der bisherigen Logik. Man wird Dühring die scharfe Abstraktionskraft, die er hierbei entwickelt, nicht bestreiten können, doch läßt er sowohl im Einzelnen oft die rechte Klarheit vermissen, die auch nicht erheblich erhöht wird durch die den verschiedenen Wissenschaften entlehnten Beispiele, als auch fehlt dem Ganzen die übersichtliche Gruppierung. Auch die kritische Behandlungsweise der einzelnen logischen Objekte ist hier zu sprunghaft und aphoristisch und zu wenig aus einem Prinzip herausgehalten. Das Buch ist offenbar nur ein interessanter und immerhin bedeutsamer Entwurf, den Dühring be-

dauerlicher Weise (etwa in zweiter Auflage) weiter auszuführen bisher keine Gelegenheit hatte. Eine Art näherer Ausführung der in der „Dialektik" gegebenen Grundlagen der Erkenntnistheorie hat jedoch auf ganz anderer Basis Dühring versucht in: „Logik und Wissenschaftstheorie" (1878).

Das zweite und eigentliche Hauptwerk Dührings ist sein „Kursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung" (Leipzig 1875). Dieses Werk, welches die Metaphysik, die Ethik und die Philosophie der Geschichte nach ihren wesentlichen Prinzipien in Dühringscher Auffassung enthält, wird vom Verfasser in acht Abschnitte eingeteilt: I. die Grundgestalten des Seins; II. die Prinzipien des Naturwissens; III. die Elemente des Bewußtseins; IV. Sitte, Gerechtigkeit und edlere Menschlichkeit; V. Gemeinwesen und Geschichte; VI. Die Wertsteigerung des Lebens als die Grundfunktion und das Grundgesetz der Geschichte; VII. Sozialisierung der Gesamtthätigkeiten; VIII. Wissenschaft und Philosophie; Schluß: Studium und Entwickelung der Wirklichkeitsphilosophie.

Wie schon oben angedeutet wurde, faßt Dühring den Begriff und die Aufgabe der Philosophie als „die Entwickelung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben", d. h. sie ist einerseits eine einheitliche Weltanschauung, andererseits ein rastlos thätiges Prinzip allseitiger Gestaltung des Lebens. Aber die Philosophie als Wissenschaft soll zugleich ein Abbild der höchsten Einheit der Welt oder der Dinge und der Welt der Gedanken sein. Die Philosophie hat aber nicht nur die Welt, wie sie ist, zu begreifen, sondern auch für das menschliche Dasein Normen und Ideale aufzustellen. Daher müsse von ihr die Umwälzung nicht nur aller Wissenschaften, welche vergeblich und auf zum Teil falschen Wegen die Welt zu begreifen suchten, sondern auch der menschlichen, d. h. der gesellschaftlichen Zustände ausgehen.

Hatte Dühring in der „Natürlichen Dialektik" seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt fixiert, so gelangt er im „Kursus der Philosophie" zur Ausführung desselben und zwar nach allen Richtungen der Wissenschaft und des Lebens hin. Dühring ist ein scharfer Gegner Kants. Er erklärt das Prinzip des Kritizismus, wonach vor allem Versuch einer metaphysischen Erkenntnis der Welt eine Untersuchung des Erkenntnisorganes vorangehen müsse, für ein solches, welches die moderne Philosophie von ihren natürlichen Wegen abgebracht habe und wenn bei Kant als das Resultat seiner kritischen Untersuchung

sich ergeben hat, daß unser Erkennen über die Welt der „Erfahrung" nicht vorzudringen vermag, und daß jeder Versuch, die Dinge an sich zu erfassen, uns in unentrinnbare Paralogismen und Antinomieen verstrickt: so vermag Dühring dieser ganzen Trennung von Erscheinung und Wesen der Welt nicht zuzustimmen. Vielmehr sei unser Erkennen direkt auf das Wesen der Welt gerichtet und wir sind auch vollkommen berechtigt, an der Möglichkeit einer wahrhaft metaphysischen Erkenntnis festzuhalten, da eine Differenz zwischen den Formen des Denkens und denen des Seins gar nicht stattfindet. Dem logischen System des Geistes entspricht das logische System der Welt. Unsere Denkformen haben also nicht bloß subjektive, sondern so recht eigentlich objektive Gültigkeit, da sie im Grunde nichts als das logische, ideelle Abbild sind, und jeder Versuch, wie es der Kritizismus gethan, beide Seiten auseinander zu reißen, uns in unendliche Wirren stürzt und die Möglichkeit einer wahren Erkenntnis aufhebt. So ist ihm die Identität von Wahrnehmen und Sein und von Denken und Sein eine unerschütterlich feststehende Überzeugung und Dühring setzt auf diese Weise mit einem Sprunge über dasjenige hinweg, was erst zu erweisen die Bemühung der gesamten modernen Erkenntnistheorie ist. In dieser Hinsicht, d. h. mit bezug auf die Gegnerschaft gegen Kant, unterscheidet sich Dührings „Positivismus" nur wenig von Kirchmanns „naiven" Realismus.

Wenden wir uns nunmehr dem zu, was Dühring seine Metaphysik nennt, so tritt uns hier der sonderbar klingende Begriff der „Weltschematik" entgegen. Was heißt dies? Es ist der Inbegriff der allgemeinsten logischen Eigenschaften des Seins, insofern sie unseren allgemeinsten logischen Begriffen entsprechen. Das erste Schema ist der Begriff der Einzigkeit der Welt, und zwar einzig nach außen hin, insofern sie alles umfaßt, aber auch einheitlich nach innen hin, insofern sie eine Einheit in den Grundgestalten zeigt. Dieser unteilbare Weltbegriff des Universums ist der Grund, warum Dührings Weltanschauung als Monismus bezeichnet wird. Das Sein der Welt ist der Existenz nach ewig und unendlich; den Zuständen nach hat es einmal einen Anfang gehabt. Dühring verwirft die regressive Unendlichkeit, und so ergiebt sich ihm die Begrenzung der Welt als zweites Schema.

Das Sein der Welt ist seit Beginn in aufsteigender Entwickelung. Dieser ununterbrochenen Veränderung liegen aber beharrliche Elemente zu Grunde. Trotzdem ist das Sein selbst veränderlich, nicht bloß seine Phänomene. Wir sehen also, daß im Sein der Welt die

beharrenden Elemente und die Tendenz zur Entwickelung als korrelate Faktoren enthalten sind. Hierzu fügt noch Dühring ein drittes Element hinzu: die „Allgemeinheiten oder ruhenden Gattungen", welche den Übergang bilden von den Beharrungselementen zur Veränderungstendenz. Dühring läßt es im Unklaren, ob hier etwas den platonischen „Ideeen" Analoges gedacht werden soll, oder sonstige „typische" Gebilde. Doch scheint er mit dieser Annahme seinen strengen Monismus schon zu durchbrechen.

Der wirkliche Entwickelungsgang der Welt besteht nun darin, daß jene beharrlichen Elemente (Atome) durch die ruhenden Gattungen und Entwickelungsformen der Veränderung und Umgestaltung unterworfen werden. Als drittes und viertes Schema des Seins der Welt haben wir also Beharrung und Veränderung anzunehmen.

Hiermit ebnet sich Dühring den Weg von der Metaphysik zur Naturphilosophie. Wir müssen hier sofort bemerken, daß, da Dühring das allgemeine „Weltprinzip" und die „Natur" vielfach identisch setzt, man oft nicht weiß, ob seine Entwickelungen sich auf das „Sein im allgemeinen oder auf die „Natur" im weiteren Sinne beziehen. Denn unter letzteren will er auch die Innerlichkeit bewußter Wesen und die Geschichte des Menschengeschlechts einbegriffen wissen. „Welt" und „Natur" decken sich daher in diesem Sinne: letztere ist also der gesamte Inhalt aller Wirklichkeit und der Träger aller Möglichkeiten.

In der Naturphilosophie im engeren Sinne huldigt Dühring einem strengen mechanischen Atomismus. Alle dynamischen Erklärungsprinzipien verwirft er als „mystisch". Vermöge seines „Gesetzes der bestimmten Anzahl", das er schon in der „Natürlichen Dialektik" entwickelt hatte, stellt er sich nun mit aller Entschiedenheit dem Unendlichkeitsbegriff entgegen, wie wir ihn in der Erklärung der Naturphänomene so oft begegnen. Zahl und Größe aller Naturobjekte ist endlich: und dies gilt ebensogut von den Staubfäden der Blume, wie von den Blutkügelchen des Tieres, von der Zahl der Sternenwelt wie von den Atomen des Weltalls. Die Grundgesetze des Naturganzen sind entweder Beharrungs- oder Entwickelungsgesetze, von denen jene die unorganische, diese die organische Welt beherrschen.

Die unorganische Natur beruht wesentlich auf der Beharrung des Größenbestandes der mechanischen Kraft, des Quantums an Materie und auf der Beharrung der chemischen Elemente. Die Natur ist ein Mechanismus, der in seiner Systematik dem Schematismus unseres logischen Systems entspricht. Hier durchbricht aber, wie

Vaihinger*) treffend nachweist, Dühring wie an so manchen anderen Stellen seinen scheinbar so strengen monistischen Materialismus, was sich besonders bei dem Übergang von der unorganischen zur organischen Natur zeigt. So wenn Dühring die Entwickelung eine steigende Vervollkommnung nennt, und bis zu einem gewissen Grade des Zweckbegriffes nicht entbehren zu können meint. Oder wenn er den Zweck aller Welteinrichtungen wesentlich im Leben und in der Empfindung sucht. Dort blickt Hegel, hier Schopenhauer durch.

Der Descendenzlehre des Darwinismus, besonders der Selektionstheorie kann Dühring nicht so ohne weiteres zustimmen. Er verweist auf die „Philosophie zoologique" Lamarcks, dessen Theorie er derjenigen Charles Darwins vorzieht. Statt des Begriffs der Metamorphose möchte er den der Komposition setzen, d. h. der Zusammensetzung einfachster Gattungselemente, wodurch er die Höherbildung der Arten sich erklären will. Den darwinistischen Begriff des „Kampfes ums Dasein" nennt er einen pfäffischen, „brutalen"; er möchte ihn aus der Naturphilosophie wie aus der Soziologie verwiesen wissen und statt dieser negativen eine positive Idee: die der geselligen Neigungen einführen.

In der Psychologie leugnet Dühring die Möglichkeit eines Universalbewußtseins. Die Empfindung ist das Gegenspiel der mechanischen Bewegung: beide sind korrelate Vorgänge. Die universelle Zusammenfassung der Welt hat nicht die Annahme eines universellen Subjektes zur Folge. Jedes Einzel-Ich ist eine Welt für sich und der Ausdruck einer bestimmten Situation**). Aber daß das Einzel-Bewußtsein alles das leistet, was man von einem Universal-Bewußtsein verlangen kann, liegt in der universellen Gemeinschaft aller Einzelvorgänge. Dühring leugnet die Substanzialität des Seelenwesens: die Seele ist ein „kausales Gebilde zweiter Ordnung," eine „grammatische Substanzivierung." Diesen besonderen „Götzen" der Seelensubstanz brauchen die psychischen Vorgänge gar nicht und die wissenschaftliche Erklärung derselben kommt ohne denselben aus: das ist „die Psychologie ohne Seele", wie sie Albert Lange genannt hat. Jede Empfindung entsteht im Weltall durch den Antagonismus von Kräften. Es giebt also eigentlich nur Widerstandsempfindung. Die Schematik der Sinne ist das Abbild der entsprechenden Naturvorgänge. Dühring ist somit ein Gegner der modernen idealistischen

*) „Hartmann, Dühring, Lange" (Iserlohn 1876, S. 93).

**) Vaihinger a. a. O.

Sinnesphysiologie, da nach seiner Überzeugung die Empfindung (was auch Kirchmann annimmt) vollkommen der Objektivität entspricht. Wie die Empfindungen die Grundlage für das Wissen sind, so sind die Triebe und Leidenschaften die Ausgangspunkte für das Handeln. Als die Grundtriebe sind der Ernährungs- und der Geschlechtstrieb anzuerkennen, die außer ihrem Selbstzwecke noch den der Lust haben. Dühring verwirft jene heuchlerische Moral, welche die Leidenschaften verwirft, obgleich die letzteren doch vielfach die Grundlage der höheren ethischen Begriffe (z. B. die Rache für die strafende Gerechtigkeit, Neid für die ausgleichende wirtschaftliche Gerechtigkeit) sind.

Seine eigentlichen ethischen Prinzipien hat Dühring schon früher in der Schrift „Der Wert des Lebens. Eine philosophische Betrachtung" (Breslau 1865; 3. Aufl. Leipzig 1881), im Zusammenhange jedoch mit seiner gesammten Weltanschauung im zweiten Teile seines „Kursus der Philosophie" und hier und da auch andeutungsweise und mehr nach der soziologischen Anwendung hin in seinen volkswirtschaftlichen Werken entwickelt.

Dührings Ethik hängt mit seiner Metaphysik aufs innigste zusammen. Die Totalität des Seins der Welt, die alle Realität in sich befaßt, deckt sich zugleich mit der materiellen Welt der Erfahrung. Dieser Totalität gegenüber macht sich in uns eine bald erhebende, bald deprimierende Empfindung geltend, welche bestimmend ist für unser inneres Glück. Dühring nennt dieses Gefühl den universellen Affekt. Je nachdem nun der erhebende oder deprimierende Charakter in dieser Empfindnng vorherrschen wird, werden wir entweder zu einer optimistischen oder pessimistischen Weltanschauung geneigt sein. Natürlich ist dieser universelle Affekt das Endresultat der Zusammenwirkung vieler Einflüsse auf unser Gemüth und es spricht sich hierin die Zusammenfassung einer großen Anzahl von Einzelempfindungen aus. In Dühring findet der Optimismus einen warmen Verteidiger, obgleich er weder die Existenz des Übels noch die relative Berechtigung des Pessimismus in Abrede stellen will.

Aber indem er den Gründen nachgeht, welche den Pessimismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den Gemütern zur Herrschaft gebracht haben, findet er sie besonders in den traurigen staatlichen und sozialen Verhältnissen. Nicht Schopenhauer, sondern Lord Byron ist der eigentliche Vater des Pessimismus. Byron war von Ekel ergriffen über die sozialen Mißstände seines Vaterlandes, und so hat sich bei ihm dieser persönliche Widerwille zu einem philosophisch-zoetischen Weltschmerz herausgebildet. So müssen die un-

heilbaren gesellschaftlichen Krankheiten überall dieselbe Stimmung erzeugen. Von diesem Byronschen „Entrüstungspessimismus", der dann in der verschiedensten Gestalt sich wiederholt, unterscheidet Dühring den metaphysischen „Jenseitigkeitspessimismus" Schopenhauers und seiner Schule, die, anstatt Hand anzulegen an die Umgestaltung der menschlichen Dinge, als der Weisheit letzten Schluß, die Flucht in das Nichts der Nirvana empfehlen. Viel schlimmer freilich ist jener „Faulungs- und Korruptionspessimismus", der aus der Entnervung der höheren Stände mit Notwendigkeit sich ergiebt.

Der Optimismus dagegen sucht in der Abschätzung des Wertes des Lebens gerechter zu verfahren, indem er jene natürlichen Ursachen der Gemütsbedrückung, welche die psychologischen Wurzeln des Pessimismus sind, auf ihre Quellen untersucht und die feindlichen Kräfte des Lebens in ihre Schranken zurückweist. Wer den Wert des Lebens und des Daseins gerecht abschätzen will, dem muß sich die Thatsache aufdrängen, daß auf den höheren Stufen der Organisation eine Lebenssteigerung stattfindet, und daß der positive Lebensgehalt auf den höheren Stufen des Daseins bei weitem reicher als auf den niederen Lebensstufen ist. Nun ist es ja im Welt-Antagonismus begründet, daß neue Freude auch neuen Schmerz erzeugen muß; allein das schnellere Anwachsen des Schmerzes gegenüber der Steigerung der Freude auf diesen höheren Stufen ist noch gar nicht nachgewiesen und wird auch wohl kaum wissenschaftlich je nachgewiesen werden können. Zwar erkennt Dühring an, daß, wenn das Leben auch in den höheren Organismen an Kraft und Harmonie zunimmt, gerade hier, durch die feinere Empfindlichkeit oft der Schmerz zunimmt. Dieser Umstand kann aber den allgemeinen Satz nicht umstoßen, daß mit der Lebenssteigerung der positive Wert des Daseins wächst.

In dieser Begründung des Optimismus hat nun bei Dühring das sogenannte „Gesetz der Differenz" eine gewisse Bedeutung. Wie alle Empfindung im Einzelnen, so beruht auch das Lebensspiel im weitesten Sinne auf dem Antagonismus, auf der Differenz der Kräfte. Jeder Wechsel, jeder Übergang von Zustand zu Zustand bis zum Wechsel von Leben und Tod ist „genußerzeugend". Alle Reize beruhen auf diesem Wechsel von Zuständen im Leben des Einzelnen und ganzer Völker. Dühring widmet dieser Frage eine sehr eingehende Untersuchung und gelangt dahin, das, was sonst der Pessimismus als einen Haupttrumpf ausspielt, den Wechsel zwischen Leben und Tod,

gerade als ein Argument für den Optimismus zu benutzen, indem er den Tod nicht als dauernde Vernichtung, sondern als eine Selbstbefreiung des Daseins, wenn es sich genug gethan, auffaßt.

Wenn Dühring also dieses System von Hemmungen und Störungen im Weltall als „reizerzeugend" gerade als Beweis für das Überwiegen der Lust, also des Optimismus anführt, so ist es dann noch ein zweites Moment, welches er als Hauptargument für seinen Optimismus ins Feld führt: die Einsicht in die absolute Notwendigkeit alles Weltgeschehens und die daraus entspringende Beruhigung für das menschliche Gemüt. Wie vorhin gerade auf die individuelle Differenzierung des Lebens und den durch die natürliche Spannung von Bedürfnis und Befriedigung erzeugten Wechsel als auf eine Hauptquelle des Reizes und der Lust hingewiesen wurde, so ist es hier umgekehrt die Unterwerfung des individuellen Lebensgefühls unter die allgemeine und notvendige Gesetzlichkeit des Universums, die, weit entfernt, wie die Pessimisten wollen, Schmerz zu erzeugen, eine unendliche Fülle höherer Lustempfindung in sich birgt. Das ist freilich ein ganz idealistischer Gedanke, der im Sinne des Dühringschen Monismus nur dann acceptabel ist, wenn man ihm eine spinozistische Wendung giebt, d. h. wenn man die Einsicht in die Notwendigkeit des Weltlaufes als eine adäquate Erkenntnis und diese selbst wiederum als die Beruhigung und affektlose Heiligung der Seele faßt. Kann aber Dühring von seinem Standpunkte aus diese spinozistische Deutung seines Argumentes zugeben?

Endlich das dritte und Hauptargument für die Wahrheit des Optimismus als ethisches Prinzip ist die „Zukunft des Menschengeschlechts", d. h. die Überzeugung von dem Glücke der Menschheit in der Zukunft. Diese Hoffnung muß den Einzelnen über alle persönliche Misere des Augenblicks trösten und hinwegheben und in der größeren Fähigkeit, sich durch die Hoffnung zu erheben, daß alles augenblickliche Leid nur die Bedingung für das zukünftige Glück der Menschheit sei, wie der untrügliche Maßstab für den Gesinnungsadel des Einzelnen liegt, zugleich der Ausdruck für den soziologischen Charakter der ganzen Dühringschen Ethik. Dühring verspricht sich überhaupt eine Besserung der Gesinnung von einer Besserung der menschlichen Verhältnisse im Sinne seiner sozialen Theorie. Er hebt daher als die Hauptpunkte seiner Ethik hervor: die Sitte, die Gerechtigkeit und die edlere Menschlichkeit, insofern die Besserung des Menschengeschlechts eine Hauptaufgabe der Ethik als Wissenschaft des Sollens sei. Als die natürlichen Grundlagen der Moral erkennt

Dühring die menschlichen Triebkräfte und sympathischen Regungen an. In der Ausbildung der wohlthätigen Triebe besteht alle sittliche Erziehung. Alles Ziel des Lebens ist Veredelung des Individuums. Diesem Hauptzwecke müsse sich alles andere unterordnen. Hierbei aber kann man sich möglichst an die Winke der Natur anschließen, wie überhaupt Dühring die Natur zur Urheberin der ethischen Triebe macht, um das Wohlsein der Organismen zu befördern.

Hat man diese Dühringsche Begründung der Moral eine naturalistische genannt (Vaihinger a. a O.), so ist doch nicht zu leugnen, daß sie im Sinne Dührings vortrefflich geeignet erscheint, eine Basis zu bilden für die treffliche Ausgestaltung einer öffentlichen Moral, deren Kern die Gerechtigkeit ist. Die „Humanisierung" der Gesellschaft ist dann das letzte schöne Ziel, wohin eine solche öffentliche Moral, welche natürlich in der Gesetzgebung und in den Institutionen sich auszuprägen hat, führen müsse. Ein Hauptgewicht legt aber Dühring auf die Kultur der „sympathischen Triebe" im Menschen. Schon in der Auffassung der Liebe tritt er Schopenhauers bekannten Ausführungen im 44. Kapitel des zweiten Bandes seiner „Welt als Wille und Vorstellung" (die Metaphysik der Geschlechsliebe) scharf entgegen. Der teleologischen Auffassung Schopenhauers gegenüber, wonach die Natur dem Individuum absichtlich einen Wahn einflößt, wodurch ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit blos eins für die Gattung ist: sieht Dühring als den treibenden Faktor der Liebesleidenschaft die ideale Vorwegnahme des Zusammenhanges mit den ferneren Schicksalen der Gattung. Das ist offenbar eine „anständigere" und gewissermaßen „ehrenhaftere" Auffassung von der Natur und ihrem Triebleben.

Diesen „sympathischen" Trieb möchte nun Dühring zur eifrigsten Kultur empfehlen und ihn zur Grundlage aller privaten und öffentlichen Erziehung gemacht wissen. Und wie im Familienleben sollen dieselben Triebe in großen staatlichen Gemeinschaften die ausschlaggebenden Prinzipien aller öffentlichen Einrichtungen werden. Dann werden sie auch in der Gestaltung der internationalen Beziehungen der Völker zu einander zur Herrschaft gelangen. Klingt dieses für einen positivistischen Philosophen nicht sehr utopistisch? In der That glaubt man, wenn man diese Ausführungen Dührings liest, nicht den scharfen, nüchternen Rationalisten, als den er sich sonst bewährt, zu hören, sondern einen jener edlen, und phantastischen Träumer, wie sie seit Thomas Morus und Campanella bis auf Etienne Cabet, den

Verfasser der „Icarie“, die Litteratur der „Staatsromane“ bereichert haben. Man kann daher wohl mit Recht sagen, daß Dühring in der theoretischen Philosophie (Metaphysik, Naturphilosophie und Psychologie) ebensowohl als ein unerbittlicher Positivist und Realist erscheint, wie er in der praktischen Philosophie (Ethik, Soziologie) einem hochfliegenden Idealismus huldigt. Und es ist gewiß bemerkenswert, daß der Positivist, der in erkenntnistheoretischer Hinsicht Kant so schroff entgegentritt, aber in der heteronomen Begründung der Moral von ihm abweicht, in den humanitären und philanthropischen Konsequenzen der letzteren den praktischen Idealen Kants so nahe kommt. Hierbei wird man nicht behaupten können, daß zwischen jenen beiden Seiten des Dühringschen Systems ein schneidender Gegensatz sich geltend macht, vielmehr kann man überall Dührings Bestreben beobachten, seine Metaphysik und seine Ethik in einen möglichst widerspruchslosen Gleichklang zu bringen. Eine andere Frage ist freilich die, ob ihm dies überall gelungen sei; und wenn man die Ausführungen in der schon öfter zitierten Schrift von Vaihinger verfolgt, so wird man auch zugeben müssen, daß das System Dührings weder ganz lückenlos noch ganz widerspruchsfrei ist.

Dieser humanitären Ethik entspricht Dührings ebenso humanitäre Geschichtsphilosophie. Ihre Aufgabe ist es, den geschichtlichen Weg zu bezeichnen, auf dem das Menschengeschlecht zu größtmöglichster Vollkommenheit gelangen kann. Ähnlich wie Comte und Buckle legt er diesen kritischen Maßstab (höchste Steigerung der sittlichen und materiellen Güter) an die Beurteilung der Vergangenheit und der Gegenwart an. Die Form aber, unter welcher die höchste Vollkommenheit des Menschengeschlechtes zu erreichen sein werde, sei der Sozialismus, d. i. eine solche Organisierung aller gesellschaftlichen Verhältnisse, in welcher unter Ausschluß des religiösen Kultus und der politischen Bevormundung die geistige, politische und wissenschaftliche Emanzipation zur Ausführung gelangen könnte. Hat die bisherige Geschichte im Wesentlichen Fehlgriffe aufzuweisen, so werden die nächsten Epochen derselben das Ziel aller historischen Entwickelung, die Wertsteigerung des Lebens, mit ganz anderen, d. h. sozialen Mitteln in Angriff nehmen müssen. Dühring glaubt, daß wir auf dem besten Wege dahin sind. Der künftige Idealstaat unseres Philosophen enthält manches (z. B. in bezug auf Erziehung und Unterricht) was der nüchternste Sozialreformer gern unterschreiben wird; anderes hingegen ist gänzlich utopistisch.

Die „freie Gesellschaft“ der Zukunft ist natürlich demokratisch,

und zwar möchte Dühring die großen Einheitsstaaten, in denen die Interessen der Freiheit nicht genügend gewahrt seien, in kleine Gesellschaftskommunen auflösen. Den Frauen erteilt Dühring vollständige politische Gleichberechtigung, wie er überhaupt denselben in der künftigen Gesellschaft einen weiteren Spielraum und größere Aktionsmöglichkeit zugesteht.

Welche Stellung die Religion innerhalb dieses Zukunftsstaates einnehmen würde, ist leicht aus dem Vorhergehenden zu entnehmen. Die historischen Kirchen haben keine wissenschaftliche Berechtigung mehr. Aber auch eine sogenannte Vernunftreligion etwa im Sinne des vorgeschritteneren Deismus des 18. Jahrhunderts oder der heutigen „freien Gemeinden" kann künftig nicht mehr Platz greifen. Diese Religionsform setzt immer noch einen Gottesglauben voraus, dessen Grundlosigkeit Philosophie und Wissenschaft zur Genüge dargethan haben. Vor allem müssen aber Moral und Religion von einander getrennt werden. Die Sittenlehre muß mit der Reinigung ihrer Lehren von religiösen Voraussetzungen nun wirklich Ernst machen. Erst dann, wenn die neue Gesellschaft sich von allen diesen Elementen einer mehr tausendjährigen Mißentwickelung befreit haben wird, wird sie daran denken können, zum positiven Aufbau schreiten zu können.

Außer diesen Werken, die wir im Vorstehenden zu analysieren suchten, hat Dühring noch eine „Geschichte der Philosophie" (Berl. 1869; 3. Aufl. Lpz. 1878), sowie eine Art autobiographische Rückschau („Sache, Leben und Feinde", Karlsruhe 1882) veröffentlicht. Als Historiker der Philosophie ist Dühring, der wesentlich kritisch den früheren Systemen gegenüber steht, zu einseitig und subjektiv, aber einzelne seiner Charakteristiken, z. B. die Spinozas, sind meisterhaft.

Die Schopenhauersche Schule.

Die Schopenhauersche Schule.

Als vor nunmehr sieben und zwanzig Jahren (am 21. September 1860) der Frankfurter Einsiedler für immer die Augen schloß, hatte er noch die Genugthuung, daß seine vierzig Jahre hindurch wenig beachtete Weltanschauung sich doch durchgerungen und eine bedeutende Zahl von Anhängern gewonnen hatte. Diese rekrutierten sich aber ausschließlich aus den Kreisen der philosophischen Laien. Die eigentlichen Fachphilosophen, d. h. die Lehrer der Philosophie an den Universitäten, hatten zwar aufgehört, den geistvollen Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung" zu ignorieren, indem sie ihm in einer Übersicht über die neuere Philosophie wohl als Begründer eines aus Plato, Jacob Böhme, Schelling und dem Buddhismus synkretistisch zusammengeschweißten, weder innerlich widerspruchsfreien, noch äußerlich nach den einzelnen philosophischen Disziplinen hin durchgeführten Systems eine Stelle anwiesen; aber keiner von ihnen mochte sich dazu entschließen, sich als Anhänger dieser Willensmetaphysik mit ihren extremen pessimistischen Konsequenzen anzuschließen. Und so ist es auch bis jetzt geblieben. Hier und da zeigt wohl ein Privatdozent ein collegium publicum über Schopenhauer besonders an: sonst wird dieser meist in den historischen Übersichten so in Bausch und Bogen behandelt.

Mittlerweile wuchs nicht nur die Zahl seiner Anhänger, die allerdings zuerst durch seine geistreich und anziehend geschriebenen kleineren, in den „Parerga und Paralipomena" gesammelten Aufsätze vielfach auch für sein Hauptwerk gewonnen wurden, sondern es entstanden auch eine Reihe beachtenswerter philosophischer Schriftsteller, welche die Lehre des Meisters sowohl apologetisch gegen Angriffe verteidigten, als auch von dem Boden der pessimistischen Willensmetaphysik aus polemisch in die Diskussion der philosophischen und wissenschaftlichen Zeitfragen mit eingriffen. Hierbei ist nicht zu verkennen, daß die schriftstellerischen Vorzüge Schopenhauers sich auch vielfach auf einen Teil seiner Anhänger vererbten, und wenn der Er-

folg seiner Lehren im gebildeten Laienpublikum den der anderen großen deutschen Philosophen dieses Jahrhunderts übertrifft, so werden wir nicht umhin können, diesen Umstand, abgesehen von gewissen Momenten, die im Geiste der Zeit selbst liegen und die letztere für jene Lehren empfänglich stimmten, wesentlich den formellen Vorzügen der Schriftsteller dieser Schule zuzuschreiben.

Zu den ältesten Anhängern Schopenhauers gehört Julius Frauenstädt (1813—78). Er lebte in Berlin als Privatgelehrter und war lange Zeit der Einzige, der sich die Verteidigung und Verbreitung der Schopenhauerschen Lehre angelegen sein ließ. Frauenstädt huldigte früher, bevor er zur Willensmetaphysik übergegangen, einem milden Hegelianismus. Doch hat er sich auch später eine gewisse Selbständigkeit gewahrt, und zwar nach zwei Richtungen hin, insofern er einerseits das, was bei Schopenhauer noch vom Kantischen subjektiven Idealismus zurückgeblieben, über Bord warf und andererseits auch nicht die äußersten Konsequenzen des Pessimismus zog. Frauenstädt hat außer zahlreichen Abhandlungen in philosophischen und anderen Journalen folgende Werke veröffentlicht: Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes (1838), Die Menschwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit (1839), Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie (1840), Über das wahre Verhältnis der Vernunft zur Offenbarung (1848), Ästhetische Fragen (1853). Diese genannten Schriften gehören zum Teil noch dem Hegelschen Standpunkte Frauenstädts an. Dagegen hat er als neu bekehrter Schopenhauerianer eine Anzahl teils kommentierender, teils selbständiger Arbeiten veröffentlicht, wie: Briefe über die Schopenhauersche Philosophie (1854), Die Naturwissenschaft in ihrem Einfluß auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie (1855), Über den Materialismus (1856), Briefe über die natürliche Religion (1858), Blicke in die intellektuelle, physiche und moralische Welt (1869), und Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie (1876). Außerdem hat Frauenstädt die späteren Auflagen der Werke des Frankfurter Denkers bearbeitet, und außerdem im Verein mit Otto Lindner „Memorabilien und Nachlaßstücke" von Schopenhauer (1863) herausgegeben. Endlich hat er auch noch ein Schopenhauer-Lexikon in zwei Bänden (Lpz. 1872) veröffentlicht, welches das gesamte Gedanken- und Thatsachenmaterial über Schopenhauer in sehr übersichtlicher lexikographischer Form geordnet darbietet.

Diese unausgesetzte literarische Thätigkeit im Dienste der von ihm acceptierten Weltanschauung hat auch ihre Früchte getragen. Frauen-

städt ist es wesentlich zu verdanken, wenn in den fünfziger und sechziger Jahren unseres Jahrhunderts der Bann, der bis dahin auf der Willenslehre Schopenhauers ruhte, gebrochen wurde und allmählich einer Anerkennung wich, die zuletzt in enthusiastische Verehrung überging. Frauenstädt gehörte auch zu den Wenigen, welche, wie Wilhelm Gwinner u. a., dem sonst so unzugänglichen Misanthropen nahe standen und wirklich freundschaftliche Beziehungen mit ihm unterhielten.

Wir knüpfen an den Namen dieses frühesten und ältesten Freundes Schopenhauers den eines jüngeren Anhängers, der durch die strikte und unbedingte Überzeugung sich auszeichnet, mit der er, ohne auf andere verwandte Richtungen zu achten, der Schopenhauerschen Willenslehre anhängt: P. Deußen, der in zwei Arbeiten dieser seiner Überzeugung Ausdruck gegeben hat: „Die Elemente der Metaphysik" (1877) und „Das System der Vedanta" (1883).

Hierher dürfte auch noch ein anderer treuer Anhänger Schopenhauers zu zählen sein, welcher zu den frühesten Bekennern der Willenslehre gehört: David Ascher in Leipzig (geb. zu Dresden 1818). Von seinen zahlreichen sprachwissenschaftlichen und pädagogischen Arbeiten abgesehen, hat er auf philosophischem Gebiete veröffentlicht: Sendschreiben an Schopenhauer (1855), Schopenhauer als Interpret des Götheschen Faust (1859), Arthur Schopenhauer (1871) und Das Endergebnis der Schopenhauerschen Philosophie in seiner Übereinstimmung mit einer der ältesten Religionen (1885).

Zu den frühesten Schopenhauerianern, welche viel dazu beigetragen haben, die anfangs sehr kleine Gemeinde der Anhänger der Willensmetaphysik immer mehr zu erweitern, gehörte auch Dorguth (in Magdeburg), ferner Otto Lindner in Berlin, der durch seine Aufsätze in der Vossischen Zeitung über Musikästhetik für die tiefsinnige Schönheitslehre Schopenhauers manchen Jünger gewann, und Kosack, welcher die Anwendung und Übertragung der Erkenntnisprinzipien Schopenhauers auf die Geometrie versuchte. Einen sehr geistvollen Vertreter fand Schopenhauer auch in dem Freiherrn Emmerich du Mont (geb. zu Pest 22. April 1846, lebt als Privatgelehrter in Wien). Du Mont hat den Standpunkt des Pessimismus in sehr anziehender Form in einigen ethischen und anthropologischen Schriften („Der Fortschritt im Lichte der Lehre Schopenhauers", 1876 und „Das Weib. Philosophische Briefe über dessen Wesen und Verhältnis zum Manne", 2. Aufl. 1880) vertreten.

Ein hervorragender Anhänger Schopenhauers ist Alphons Bilharz, welcher auf modern atomistischem Standpunkte stehend, natur-

philosophische Gesichtspunkte mit den Prinzipien der Schopenhauerschen Willenslehre zu verschmelzen bemüht ist, wobei er jedoch den Pessimismus vollständig verwirft. Seine Hauptschriften sind: Der Heliozentrische Standpunkt der Weltbetrachtung, Grundlagen zu einer wirklichen Naturphilosophie (Stuttg. 1879) und Metaphysische Anfangsgründe der mathematischen Wissenschaften, auf Grundlage der heliozentrischen Philosophie dargestellt (Sigmar 1880). Ed. von Hartmann charakterisiert diesen Denker in folgender Weise: „Bilharz konstatiert sein Interesse auf die Naturphilosophie, d. h. auf die Versöhnung des Pantheismus und Materialismus, welche ihm dadurch im Prinzip gelingt, daß er den Materialismus durch einen atomistischen Dynamismus ersetzt. Was wir subjektiv als Willen in uns finden, stellt sich objektiv als Kraft dar; auf dieser Identität von Kraft und Wille erbaut er seine Weltanschauung, bei welcher es ihm besonders um Versöhnung der Physik mit Schopenhauers Willensmetaphysik zu thun ist. Dabei kann ihm aber der mit Begeisterung proklamierte subjektive Idealismus nur hinderlich sein; denn alles, was über die Kraft im objektiven Sinne ausgesagt werden kann, dreht sich um Beeinflussung einer Kraft um die andere, d. h. um transzendente Kausalität, und um Gesetze, deren mathematische Formeln sich in Relationen von Zeit, Raum und Geschwindigkeit bewegen. Diese Formeln hätten keine tranzendentale Geltung, wenn Raum und Zeit solche entbehrten; das Spiel der Kräfte wäre ein bloßes Phantasiespiel ohne objektive Realität, wenn es nicht Raum und Zeit selbstthätig aus sich erzeugten. Dies fühlt denn auch Bilharz durch und unterscheidet von der subjektiven Raumvorstellung den objektiven Raum wie die negative Hälfte einer Figur von ihrer positiven oder wie den Wachsabdruck vom Petschaft*). Hartmanns Charakteristik läuft freilich auf eine Bilharz System vollständig verwerfende Kritik hinaus.

Unzweifelhaft der intensiv bedeutendste Metaphysiker der ganzen Schopenhauerschen Schule ist Julius Bahnsen, der lange Jahre hindurch als Gymnasiallehrer zu Lauenburg in Pommern fungierte und im Jahre 1882 daselbst starb. Auch er hat den Schopenhauerschen Willen zur Basis, nur versetzt er ihn mit der Hegelschen Dialektik, so daß derselbe auf jedem Punkte der Welt eine Selbstentzweiung zeigt. Diese Selbstentzweiung ist aber das eigentliche Wesen der Welt, welche in sich antilogisch ist und daher weder durch logische Formen erkannt werden, noch auch überhaupt zur Erlösung gelangen kann

*) Philosophische Fragen (1885).

Bahnsens Hauptwerk ist: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt, Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik (2 Bd. Berlin 1880—81). Dieses Buch ist nicht frei von inneren Widersprüchen und wirkt geradezu betrübend durch die Trostlosigkeit seiner Ergebnisse, ist aber, was Denkkraft, Tiefsinn und Ideeenfülle anbetrifft, wohl eins der hervorragendsten und gehaltvollsten Werke der ganzen Schule. Außerdem hat Bahnsen noch folgende Schriften veröffentlicht: Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv (1870), Das Tragische als Weltgesetz (1877), Aphorismen zur Sprachphilosophie (1881). Das erste Werk, durch welches Bahnsen sich bekannt machte, waren seine Beiträge zur Charakterologie (2 Bde. Lpz. 1867) und als Nachtrag: Das Verhältnis zwischen Willen und Motiv (1870). In der Schrift: Zur Philosophie der Geschichte (1871) unternimmt Bahnsen eine kritische Auseinandersetzung mit dem Hegel-Hartmannschen Evolutionismus. Hartmann ist ihm die Antwort nicht schuldig geblieben und hat gegen Bahnsens Lehre eine ebenso scharfe, obwohl in der Form maßvolle und gegen die Person des alten Pommerschen Pädagogen rücksichtsvolle Kritik geübt. „Bahnsen," sagt Hartmann, „ist ein individualistischer Willensrealist, der die Frage nach einem einheitlichen Grunde in der Schwebe läßt und sich an die gegebene Vielheit der Individuen hält. Den subjektiven Idealismus ersetzt er durch einen nicht näher begründeten transzendentalen Realismus; die objektive Idee Schopenhauers degradiert er zu einem rein ästhetischen Bewußtseinsprodukt; den Pessimismus überspannt er zum Miserabilismus der Verzweiflung, indem er jede Hoffnung auf individuelle oder universale Erlösung für Illusion und das Wollen mit seiner Qual für ewig erklärt. Das Charakteristische in seiner Philosophie ist, daß er die widerspruchsvolle Hegelsche Dialektik mit der Willensmetaphysik verschmilzt, d. h. die versöhnungslose Selbstentzweiung und Selbstzerfleischung des Willens auf jedem Punkte des Weltdaseins für das Wesen der Welt erklärt. Daraus folgt praktisch die Unentrinnbarkeit der Qual, theoretisch die Unerkennbarkeit der Welt in den Formen des logischen Denkens. Das Leben ist eine Hölle ohne Ausweg, das Erkennen ein Herumdrehen in einem Kreise von Widersprüchen. Daß man das Erkennenwollen weder aufgeben, noch die Unangemessenheit des logischen Denkvermögens an die antilogische Natur der Dinge überwinden kann, das gehört mit zu den unversönlichen Widersprüchen des Daseins."

In gewisser Beziehung bildet den Gegensatz zu Bahnsen der früh verstorbene Philipp Mainländer (eigentlich Philipp Batz aus Offenbach a. Main), dessen aus zwölf Essays bestehendes Werk: Philo-

sophie der Erlösung (2 Aufl. 2 Bde. 1879) durch die arbeiterfreundlichen und vielfach sozialistischen Anschauungen, denen er darin Ausdruck giebt, große Verbreitung gefunden hat. Auch Mainländers Philosophie ist Evolutionismus, Entwickelungsprozeß. Aber dieser Weltprozeß ist ein fortwährendes Abnehmen der Kraft der Welt, welche aus den zersplitterten Teilen Gottes besteht. Mit dem vollständigen Schwinden der Weltkraft tritt der Weltuntergang ein und — die Erlösung Gottes. Die ethische Anwendung, die Mainländer von dieser metaphysischen Voraussetzung macht, ist die, daß die Menschen dazu mitwirken sollen, diesen Erlösungsprozeß zu beschleunigen, und zwar durch geschlechtliche Enthaltsamkeit der geistig Höchststehenden. Hierdurch wird die Fortpflanzung des Individualwillens verhindert, und die Welt gelangt zum ersehnten Ziele des Nichtsein der Nirwana.

Diesem jungen und früh verstorbenen Denker gegenüber ist Hartmanns Kritik*) mild und schonend, obgleich er das Mittel der Virginität ein „schlechtgewähltes" nennt und und auch die naturphilosophische Seite dieser Erlösungsphilosophie insofern sehr schwach begründet findet, als Mainländer sonderbarer Weise gegenüber dem allgemein angenommenen Gesetz von der Erhaltung der Kraft ein Gesetz der allmählichen Verminderung der Kraft statuiert.

Eine eigentümliche Stellung nimmt Lazar Baron von Hellenbach zu Schopenhauer ein. Mit der Annahme eines „Metaorganismus", den er der Seele gleichsetzt und den er hinter den Zellenorganismus des lebenden Wesens verlegt, betritt Hellenbach jenes mystische und spiritistische Gebiet, wo allenfalls noch die phantasiereiche Hypothese herrscht, aber jede wissenschaftliche Forschung aufhört. Hartmann giebt von Hellenbachs „metaphysischen" Prinzipien folgende Analyse: Der mit einem Metaorganismus behaftete Individualwille führt in einem vierdimensionalen oder auch nulldimensionalen Jenseits sein eigentliches Leben, das sich zu den Intervallen drei vierdimensionaler Lebensläufe verhält wie das Tagesleben des Menschen zu den Träumen seiner Nächte. Die Erfahrungen der verschiedenen Inkorporationen werden im Metaorganismus aufbewahrt und gleichsam kapitalisiert, so daß das Gesamtleben jedes Willensindividuums in der Reihe seiner Inkorporisation einen wirklichen Entwickelungsprozeß darstellt. Das wahre Wohl des Metaorganismus gilt als alleiniges Prinzip der Ethik, ebenso wie die Einwirkungen des Metaorganismus auf den Organismus die Hellenbachsche Meta-

*) A. a. O.

physik erschöpfen, welche über Gott weder positive noch negative Aussagen machen will. Als die Seele, welche sich den Zellenorganismus erbaut und erhält, stellt der Metaorganismus sich als organisierendes Prinzip dar, zu Gunsten dessen Hellenbach einen energischen Kampf gegen den Materialismus führt. Den Pessimismus läßt er für das dreidimensionale Leben bereitwillig gelten, doch nur um ihn seinem transzendentalen Optimismus des zellfreien Lebens gegenüberzustellen. Der objektive Idealismus kommt hier nur so weit zu seinem Rechte, als das transzendente Willensindividuum das Bewußtsein des Zellenorganismus mit idealer Tendenz inspiriert, die aber doch kaum über den Horizont des transzendentalen Individualendämonismus hinausreichen können. Außerdem wirken ausnahmsweise auch leibfreie Seelen auf inkorporierte ein, insofern letztere eine ausnahmsweise geringe „phänomale Befangenheit" besitzen, oder „Medien" sind.

Hellenbach hat diese Anschauungen in einer Reihe von zum Teil der spiritistischen Literatur angehörenden Schriften entwickelt, deren bekannteste sind: Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart (Wien 1878), Die Vorurteile der Menschheit (3 Bde., Wien 1879—80), Aus dem Tagebuche eines Philosophen (Wien 1881), Die neuesten Kundgebungen einer intelligiblen Welt (Wien 1882), Die Magie der Zahlen (1882).

An Hellenbach hat sich der geistvolle Freiherr Karl du Prel (geb. 1839 zu Landshut) angeschlossen, ein in München lebender naturwissenschaftlich gebildeter bairischer Offizier a. D., der sich mit Erfolg als philosophischer Schriftsteller versucht hat. Du Prel bemüht sich, in seinen Schriften eine Art Verschmelzung von Schopenhauer und Darwin zu bewerkstelligen (Der metaphysische Darwinismus 1887). Als reiner Darwinist zeigt er sich in dem Bestreben, das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl auf das kosmische Gebiet anzuwenden, wie in dem Buche: Der Kampf ums Dasein am Himmel. Die Darwinsche Formel, nachgewiesen in der Mechanik der Sternenwelt (1874). Von seinen übrigen Schriften sind noch zu erwähnen: Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft (1872) Psychologie der Lyrik (1880), Die Philosophie der Mystik (1884), Die Mystik der Griechen und Römer (1887). In den letzten Jahren hat du Prel seine Zugehörigkeit zum Spiritismus dadurch bekundet, daß er Mitherausgeber der spiritistischen Zeitschrift „Die Sphinx" (Leipzig 1886 fg.) geworden ist und auch sonst in der Presse für die Verbreitung spiritistischer Anschauungen thätig ist.

Im weiteren Sinne können noch zur Schopenhauerschen Schule

gezählt werden: Carl Peters (durch seine kolonialpolitischen Bestrebungen bekannt), der in seinem Werke: Willenswelt und Weltenwille, Studien und Ideeen zu einer Weltanschauung (Lpz. 1883) zwar viele Berührungen mit dem transzendentalen Realismus Ed. von Hartmanns zeigt, doch aber in bezug auf die Grundlehre vom absoluten Willen auf Schopenhauerschem Boden steht.

Das Werk zerfällt in drei Teile, von denen der erste: (Erkenntnistheoretische Grundlegung) Kants, Schopenhauers und Hartmanns Erkenntnislehren einer Kritik unterzieht und auf dieser kritischen Basis die Erkenntnistheorie des Realismus aufbaut. Der zweite Teil ist wesentlich der kritischen Betrachtung der Schopenhauerschen Willensmetaphysik, aber auch des Frauenstädtschen Versuchs einer Umbildung derselben, ferner des Monismus Noiré, ferner Bilharz' auf heliozentrischem Standpunkte unternommenen Spekulation, der Realdialektik Bahnsens und der Philosophie des Unbewußten Hartmanns gewidmet. Der dritte Teil begründet Peters Standpunkt, nämlich den Versuch eines willensphilosophischen Dualismus.

Peters setzt dem Schopenhauerschen Weltwillen, dem unendlich Daseinsvollen, den leeren Raum als das absolut Daseinsleere gegenüber. Der Wille repräsentiert die absolute Aktivität und ist das unendlich Thätige, der leere Raum die absolute Passivität, das unendlich Leidende. Der Weltprozeß besteht nun darin, daß der daseinsvolle Wille den leeren Raum in seinen Schaffensdrang mit hineinzog und denselben mit seiner unendlichen Wesenhaftigkeit durchdrang.

Man sieht, wie bei allen den genannten Schopenhauerianern, kehrt der alte mythische Dualismus Schopenhauers auch hier bei Peters in abweichender Gestalt wieder. Aber daß durch diesen Dualismus von Geist und Raum, Gutem und Bösem, Seligem und Unseligem, wie Hartmann richtig bemerkt, die Absolutheit des ersteren aufgehoben wird, scheint Peters entgangen zu sein. In ethischer Beziehung huldigt er, ähnlich wie Hartmann, dem kosmischen Optimismus, der sich auf den Trümmern der individuellen Eudämonologie erhebt. „Die Emporhebung des Endlichen ins Ewige und Unvergängliche hinein," sagt Peters am Schlusse seines Werkes, „und die innige Durchtränkung mit der hieraus hervorgehenden Tendenz zum All-Einen hin: darin liegt der Lohn, den der Einzelne aus seinem Ringen zu erwerben vermag..... Aus der Empfindung, in diesem Riesenkampfe gegen das absolut Böse und die unendliche Unseligkeit teilzunehmen, empfängt das Sonder-Ich eine sittliche Erhebung und eine verklärende Weihe, die es weit emporhebt

über pessimistische Bemäkelung dieses großartigen, wunderbaren Ganzen, abgesehen davon, daß die Möglichkeit individualistischer Erlösung im Laufe des Weltprozesses mit der gesteigerten Veredelung des Geschlechts immer wächst. Auf alle Fälle muß das Bewußtsein: das Leben ist eine sittliche Pflichterfüllung, allein schon im stande sein, der Erkenntnis gegenüber, daß es zugleich ein Kampf, ein unausgesetztes Leiden ist, zum Impuls aktiver und freudiger Anteilnahme zu werden. Nur in ihr ist der Preis des Daseins, der Friede in der eigenen Brust zu gewinnen."

Zu den älteren Anhängern Schopenhauers und zwar nicht sowohl nach der willensmetaphysischen als nach der pessimistischen Seite hin gehört der geistvolle Novellist und Kritiker Hieronymus Lorm (Heinrich Landesmann, geb. zu Nicolsburg am 29. August 1821, lebt als Schriftsteller in Dresden). Lorm hat außer seinen „Philosophisch-kritischen Streifzügen" (3 Teile 1873) noch einige sehr anregende philosophische Schriften publiziert, wie „Der Naturgenuß. Eine Philosophie der Jahreszeiten" (1883) und „Natur und Geist" (1884). Letzteres Werk ist eine Art Philosophie der Kulturgeschichte, welche in großen Zügen die Hauptwendepunkte in der Entwickelungsgeschichte des Geistes der Menschheit markiert. Lorm verehrt außer Schopenhauer Immanuel Kant als den größten Denker aller Zeiten, dessen Erkenntnistheorie zumal er für die Basis aller neueren Spekulation hält. Lorm gehört schriftstellerisch zu den eifrigen Verfechtern des „poesievollen" Pessimismus, den er auch in seinen dichterischen Arbeiten, insbesondere in seiner schwermütigen, aber gedankentiefen Lyrik durchschimmern läßt. Er wird nicht müde, die „Trivialität" und die „Oberflächlichkeit" des Optimismus zu verspotten und kann sich keine, wie auch geartete Weltanschauung denken, welche nicht konsequent durchgeführt und bei tieferer Erfassung der Probleme des Menschenlebens zu einer Lösung derselben im Sinne des Pessimismus führen müßte.

Eine der interessantesten und anziehendsten geistigen Physiognomien in dieser ganzen Gruppe von Schopenhauerianern ist unzweifelhaft Friedrich Nietzsche (geb. am 15. Oktober 1844 zu Röcken bei Lützen und bis vor kurzem Professor der Philosophie an der Universität zu Basel). Nietzsche ist ein sehr fruchtbarer und vielseitiger Schriftsteller, der auf den verschiedensten Gebieten der Philosophie sich versucht hat. Doch ist die Form seiner Schriften so eigenartig und oft so seltsam wie seine philosophische Welt- und Lebensauffassung selbst. Ohne der entwickelnden, abhandelnden und systematischen Form

einen Wert beizulegen, wählt er oft die dialogische oder aphoristische Einkleidung seiner Gedanken, welche allerdings dann weder ausgeführt noch genügend begründet erscheinen, meist aber geistvoll, originell und anregend sind. Die bekanntesten seiner Schriften sind: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ (1878); „Unzeitgemäße Betrachtungen“ (4 Hefte: David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller; Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Schopenhauer als Erzieher; Richard Wagner in Bayreuth. 1873—76); „Die fröhliche Wissenschaft“ (2 Bde. 1882); „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister“ (1879); „Der Wanderer und seine Schatten“ (1880); Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile“ (1881); „Also sprach Zarathustra“ (1883—85); „Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ (1886).

Der Zusammenhang, in welchem Nietzsche mit der Schopenhauerschen Willensmetaphysik steht, ist ein allerdings nur noch sehr loser. Unzweifelhaft hat er von allen den großen Denkern des 18. und 19. Jahrhunderts, von dem Begründer des modernen Pessimismus die größten und nachhaltigsten Einwirkungen erfahren, doch ist Nitzsche kaum noch zur Schopenhauerschen Schule zu rechnen, und auch Ed. von Hartmann, der seltsamerweise den Neukantianer Friedrich Albert Lange und den Positivisten Eugen Dühring noch zur Schule Schopenhauers zählt, trägt Bedenken, Friedrich Nietzsche derselben einzureihen.

Doch ist die Verwandtschaft Nietzsches mit Schopenhauer eine tief innerliche und gewissermaßen unsichtbare, und man kann mit Recht sagen: ohne Schopenhauer wäre eine so eigenartige, romantische Erscheinung wie Nietzsche ganz undenkbar.

Nitzsche schließt sich in bezug auf die metaphysische Frage von der Erkennbarkeit der höchsten Wahrheit an Kant an. Diese Erkenntnis von den Grenzen menschlicher Forschung nennt Nietzsche eine „tragische“, und diese müßte uns direkt in den verzweiflungsvollen Pessimismus hineinführen, wenn uns nicht die Kunst und zwar die höchste aller Künste, die „Kunst des metaphysischen Trostes“ daraus erretten würde. Diese aber ist die Tragödie.

Nietzsche hat in seiner ersten Schrift „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ das Problem der Entstehung dieser Kunstform im Zusammenhang mit einer geschichtsphilosophischen Betrachtung über das Entwickelungsprinzip der Menschheit einer Analyse unterzogen. Aber der Grundton dieser ersten ästhetischen Schrift klingt durch alle folgenden Arbeiten Nietzsches durch: es ist der von

Fr. Schlegel inauguierte und der später bei dem Jungdeutschen Ludolf Wienbarg wiederkehrende, echt romantische Gedanke, daß nicht nur Kunst und Religion, sondern auch das Leben und die Gesellschaft aus künstlerischen Gesichtspunkten und Gesetzen neu herausgestaltet werden müsse. Den idealen Kern für diese künftige Kunst- und Lebensreform sieht Nietzsche in dem Grundgedanken, wie er in Richard Wagners Musikdrama zum Ausdruck gekommen ist.

Mit dieser ästhetischen Anschauung hängt ein gewisser Aristokratismus der sittlichen Prinzipien bei Nietzsche zusammen. Er neigt sich in ethischen Fragen einem starken Skeptizismus zu, indem er dem „sittlichen" Urteile des Einzelnen, welches für ihn höchstens Motiv und Antrieb zum Handeln sei, die Wahrheit abspricht. Nur der Grad der künstlerischen Bildung des Gefühls, bis zu welchem sich der Einzelne emporgeschwungen, gebe ihm den sittlichen Wert, den er im Bereich der Geisterwelt einnehme.

Man sieht also: ein kühner künstlerischer Romantizismus, der in vollem Widerspruch steht zum realistischen Geiste der Zeit. Dieser schroffe Gegensatz spricht sich insbesondere in den letzten Schriften Nietzsches aus, welche vielfach gegen die charakteristischen und bedeutungsvollsten Errungenschaften des Jahrhunderts, wie z. B. die immer größere Beherrschung und Ausbeutung der Naturkräfte zum Zwecke zivilisatorischen Fortschritts, oder das immer energischere Hervortreten der bis dahin unterdrückten unteren Volksklassen als maßgebende Faktoren der öffentlichen Meinung polemisieren. Dieser Umstand verleiht allerdings den Arbeiten dieses Denkers eine gewisse rückwärts gekehrte und nicht gerade liberale Tendenz. Man kann sagen: politisch erscheint Nietzsche uns in allen seinen Schriften in einem philosophisch gemilderten Konservativismus, während er in religiöser Hinsicht insofern einem entschiedenen Radikalismus huldigt, als er den inneren Geist aller gegebenen historischen Religionsformen in seinem ästhetischen Schmelztigel erst zur Idee der höheren, die menschliche Erlösung verbürgenden tragisch-künstlerischen Form umgestaltet wissen will. „Man muß Religion und Kunst," sagt Nietzsche, „wie Mutter und Amme geliebt haben — sonst kann man nicht weise werden; aber man muß über sie hinaussehen, ihnen entwachsen können; bleibt man in ihrem Banne, so versteht man sie nicht."

Im ganzen steht Nietzsche bei aller vielfach zur Paradoxie neigenden Originalität seiner Ideeen der ganzen Tendenz seines Denkens nach, sowohl den philosophischen und wissenschaftlichen Bestrebungen, als auch dem eigentlichen Geiste der Zeit sehr fern und gewissermaßen als

ein Fremder gegenüber. Dieses tritt nun besonders in den letzten Schriften Nietzsches, wie in der oben genannten „Jenseits von Gut und Böse", in unangenehmster Weise hervor. Hier treibt ihn die Vornehmheit und Exklusivität seines künstlerischen Idealismus ins entgegengesetzte Extrem, indem er eine auffallende Feindseligkeit gegen alle volksfreundlichen, humanitären und auf die Hebung der Gleichberechtigung der unteren Volksklassen gerichteten Bestrebungen zum Ausdruck bringt. Es ist aber im Grunde doch nichts als eine „aristokratisch" sein sollende maßlose Überhebung, wenn Nietzsche in der letztgenannten Schrift Ansichten äußert wie folgende: „Menschen, nicht vornehm genug, um die abgrundlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen — solche Menschen haben mit ihrem „Gleich vor Gott" bisher über die Schicksale Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art von Heerdentier, etwas Gutmütiges, Kränkliches, Mittelmäßiges herangezüchtet ist — die heutigen Europäer". . . . . „Moral ist heute in Europa größtenteils Heerdentiermoral." . . . . .

Nietzsche trägt, wie gesagt, einen gewissen ethischen Skeptizismus zur Schau; aber was soll man von solchen geradezu ans Frivole, ja ans Ruchlose streifenden Äußerungen halten wie folgende?: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein, es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt". . . . „Jede Tugend neigt zur Dummheit, jede Dummheit zur Tugend; „dumm bis zur Heiligkeit", heißt ein russisches Sprichwort". . . . . „Der Egoismus gehört zum Wesen der vornehmen Seele; ich meine jenen unverrückbaren Glauben, daß andere Wesen, wie wir sind, anderen Wesen von Natur unterthan sein müssen und sich ihnen zu opfern haben". . . . „Sklaverei ist die Bedingung jeder höheren Kultur. . . . . Fast alles, was wir höhere Kultur nennen, beruht auf einer Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit". . . u. s. w. u. s. w.

Es ist bedauerlich, daß ein Mann von Geist und philosophischer Beanlagung wie Friedrich Nietzsche in solche traurige Verirrungen hineingerät. . . . . Aber hier werden nur die notwendigen Konsequenzen sichtbar, zu denen Arthur Schopenhauers „vornehme" und weltverachtende pessimistische Ethik führen mußte.

Der Monismus und der Darwinismus.

Ludwig Noiré.

In einer nur noch ganz entfernten Beziehung zu Schopenhauer steht Ludwig Noiré (geb. 1829 zu Alzey, Gymnasialprofessor in Mainz), der eine Reihe philosophischer Werke veröffentlicht hat, in denen er eine neue „Monismus" genannte Weltanschauung zu begründen versucht. Doch macht sich bei näherer Prüfung dieses Monismus ebensowohl der Einfluß Darwins, Lazar Geigers, Robert Mayers, Max Müllers, als Kants und Schopenhauers geltend. Es sind wesentlich zwei Realprinzipien, auf welche Noiré alle Weltprozesse zurückführt: Bewegung und Empfindung; doch bilden diese nur gewissermaßen die äußere und die innere Seite der Welt, die an sich durchaus monistisch d. h. einheitlich ist und nur nach jenen beiden Seiten hin eine Verschiedenheit ihrer Formen und Gestalten zeigt.

Noirés Zugehörigkeit zur Schopenhauerschen Schule beruht wesentlich darauf, daß bei ihm Schopenhauers metaphysischer „Wille" in den Grund- und Hauptbegriff „Empfindung" umgewandelt wird. Im übrigen ist Noiré in naturphilosophischer Hinsicht Anhänger des Atomismus und der mechanischen Kausalität, schließt somit mit Darwin, dessen Entwickelungslehre er mehr im hylozoistischen Sinne Häckels acceptiert, alle teleologischen Zweckbegriffe aus seiner Betrachtung aus. In erkenntnistheoretischer Beziehung ist er Gegner Kants, insofern er Raum und Zeit nicht für angeborene Anschauungsformen, sondern für objektiv real hält. Ihm ist der Raum die „höhere Einheit", auf welche sich die Gegensätze der Empfindung zurückführen lassen. „Fragt man aber, woher die Begriffe „Einheit" und „Gegensätze" stammen, so antworte ich: aus unserm wahrsten Sein, aus der unerschütterlichen Gewißheit: „Ich bin", welches die wahre Einheit ist und damit zugleich die Ausschließung, also den Gegensatz involviert." So sind also Raum und Zeit nicht nur Anschauungsformen, sondern auch Erscheinungsformen der Ureigenschaften aller Dinge, welche damit alles, was in ihnen ist, manifestieren. Es bleibt demnach diesen beiden Begriffen die von Kant behauptete Idealität, in ihnen spiegelt sich die ganze Außenwelt; der Fortschritt der monistischen Lehre besteht

aber darin, daß dieselben kein verzerrtes oder fremdartiges Bild von den Dingen geben, sondern ihrer eigensten Natur und ihrem Wesen entnommen sind." (Einleitung in den „Monistischen Gedanken" Leipzig 1875.) Noiré hält seinen Monismus für die „wahre Identitätslehre", wie sie von Spinoza begründet, von den neueren spkulativen Philosophen (Schelling und Hegel) auf Irrwege geleitet, aber erst durch die moderne Naturforschung die Möglichkeit zur wahren Entwickelung erlangt hat.

Die Hauptschriften Noirés, in denen er diesen Monismus dargestellt hat, sind: „Die Welt als Entwickelung des Geistes" (1874); „Grundlegung einer zeitgemäßen Philosophie" (1875); „Der monistische Gedanke" (1875); „Einleitung und Begründung einer monistischen Erkenntnistheorie" (1877); „Aphorismen zur monistischen Philosophie" (1877); „Die Lehre Kants und der Ursprung der Vernunft" (1882); „Entwickelung der abendländischen Philosophie" (1883); „Logos. Ursprung und Wesen der Begriffe" (1885). Außerdem hat Noiré einige pädagogische, sprachphilosophische und ästhetische Arbeiten veröffentlicht, welche ihn auch auf diesen Gebieten als einen kenntnisreichen und klar denkenden Schriftsteller zeigen. Noirés philosophische Werke verraten eine Fülle naturwissenschaftlicher Kenntnisse. Doch läßt die Durchführung des Grundprinzips in der Menge des empirischen Stoffes zuweilen die streng systematische Haltung vermissen. Dagegen zeichnen sich Noirés Schriften durch eine leicht flüssige, ungemein klare und anziehende Diktion aus.

Der Darwinismus.

Ludwig Noiré bildet den natürlichen Übergang von der Schopenhauerschen Willensmetaphysik zur Entwickelungslehre, welche jetzt in Deutschland eine außerordentliche Verbreitung gefunden hat. Doch wollen wir hier aus dem unzählbaren Troß rein naturwissenschaftlicher Anhänger Darwins nur diejenigen herausheben, welche noch nach irgend einer Seite hin ein höheres philosophisches Interesse bekunden. Wo nun dieses aber sichtbar ist, gravitiert es in den meisten Fällen dem Materialismus zu, der unter den Anhängern der Entwickelungslehre noch die meisten Bekenner hat, und insofern würde dasjenige, was wir oben vom Materialismus dargelegt, auch hier seine

Geltung haben. Als Führer der deutschen Darwinisten muß Ernst Häckel in Jena bezeichnet werden, da derselbe die ursprüngliche Descendenz- und Entwickelungslehre des englischen Forschers nicht nur weiter ausgebildet und zu einer vollkommenen naturphilosophischen Theorie umgestaltet, sondern auch durch seine zahlreichen und glänzend geschriebenen Werke („Generelle Morphologie der Organismen" Bd. I: Allgemeine Anatomie der Organismen, Bd. II: Allgemeine Entwickelungsgeschichte der Organismen, 1862—66; „Natürliche Schöpfungsgeschichte" 1868; „Anthropologie" 1874; „Ziele und Wege der heutigen Entwickelungsgeschichte" 1875 u. s. w.) sehr viel zur Verbreitung derselben beigetragen hat.

Häckel hat in Deutschland bereits eine ansehnliche Schule gebildet, die sich jedoch meist aus den Kreisen der jüngeren Naturforscher rekrutiert und deren wissenschaftliches Streben alle Anerkennung verdient. Doch zählt er auch unter den älteren Naturforschern viele überzeugte Anhänger, wie den tüchtigen Zoologen Gustav Jäger, den „Seelenentdecker", August Weismann („Studien zur Descendenzlehre" 1875—76), Oscar Schmidt („Descendenzlehre und Darwinismus" 1873 u. s. w.), Friedrich Bolle („Die Lehre von der Entstehung der Arten im Tier- und Pflanzenreiche" 1870 u. s. w.).

Nach der philosophischen Seite hin suchen den Darwinismus fortzubilden außer dem schon früher genannten Du Prel noch: W. Braubach in seiner Schrift: „Religion, Moral und Philosophie der darwinischen Artenlehre" (1869); Georg Schneider („Der tierische Wille", 1880); Rolph („Biologische Probleme, zugleich als Versuch einer rationellen Ethik", 1882); Fritz Schultze (Professor der Philosophie am Polytechnikum zu Dresden), welcher eine Art Vermittelung zwischen Kritizismus und naturwissenschaftlicher Entwickelungslehre („Kant und Darwin", 1875) anstrebt und der Ethiker Carneri („Sittlichkeit und Darwinismus", 1871 und „Grundlegung der Ethik", 1881). Daß Darwinismus und Materialismus nicht notwendig mit einander verknüpft sind, zeigen die hervorragenden Darwinianer Otto Caspari, welcher übrigens auch auf dem Gebiete der Erkenntnislehre, der Naturphilosophie und der Urgeschichte beachtenswerte Arbeiten geliefert hat, und Ernst Krause (der unter dem Pseudonym Carus Sterne einer der beliebtesten naturwissenschaftlichen Populärschriftsteller unserer Zeit ist und seit 1879 auch Herausgeber der darwinistischen Zeitschrift „Der Kosmos"). Daß aber auch Forscher auf anderen Gebieten sich nicht nur mit der darwinischen Theorie befreunden, sondern auch deren Prinzipien und Methoden

auf ihr Fach übertragen, zeigt der bedeutende Sprachforscher August Schleicher in Jena (Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft, 2. Aufl. 1875), dessen Anschauungen freilich von den philosophischen Sprachforschern wie Hermann Steinthal u. a. scharf bekämpft wurden.

Es hat von vorne herein dem Darwinismus in Deutschland an namhaften und zahlreichen Feinden nicht gefehlt. Doch muß man auch hier wiederum zwei Kategorieen scharf unterscheiden: erstens die naturwissenschaftlichen Gegner, wie Friedrich Pfaff, Carl Semper und der unversöhnlichste von allen: Albert Wiegand in Marburg („Über Darwins Hypothese Pangenesis"; „Die Genealogie der Urzellen als Lösung des Descendenzproblems" und das umfassende mehrbändige Werk: „Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers", 1873—78); die zweite Kategorie, die theologischen philosophischen und belletristischen Gegner der Entwickelungslehre sind wesentlich dieselben, welche auch den Materialismus bekämpfen und auch im Darwinismus nicht das Prinzip der Entwickelung als solches, sondern die materialistischen, oder nach Häckels Ausdruck die „monistischen" Voraussetzungen angreifen. Wenn wir von der theologischen und belletristischen Polemik absehen, so bleibt als einer der namhafteren philosophischen Gegner des Darwinismus der Neukantianer Jürgen Bona Meyer in Bonn zu erwähnen, der in seinen gehaltvollen und interessanten „Philosophischen Zeitfragen" dem Problem der Entwickelungslehre Kapitel 3—5 (Die Entstehung der Arten; Rangordnung der organischen Wesen; Tier und Mensch) gewidmet hat. In seinen übrigen philosophischen Schriften lehnt sich Meyer an Jakob Friedrich Fries an, indem er Kants transzendentalen Idealismus psychologisch weiterbilden möchte. Hierbei hat Meyer sich als einer der rührigsten und gewandtesten Vorkämpfer der neukantischen Schule hervorgethan, wie seine polemischen Schriften gegen Schopenhauer, die Herbartianer, die Materialisten u. s. w. zeigen. Den Darwinismus haben außerdem vom philosophischen, wenn auch nicht direkt feindlichen Standpunkte behandelt: Georg von Gyzycki in Berlin, der bedeutende Lotzianer Gustav Teichmüller in Dorpat und Eugen Dreher in Halle („Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie," 1877; „Der Darwinismus und seine Konsequenzen," 1882).

Die Philosophie des Unbewußten

und

der Pessimismus.

Eduard von Hartmann

als philosophischer Schriftsteller.

Last not least! Wir stellen Ed. von Hartmann an den Schluß dieser Übersicht über die Hauptvertreter der deutschen Philosophie in der Gegenwart, nicht weil wir damit irgend welche Inferiorität dieses Denkers gegenüber den vorangehenden ausdrücken wollen, sondern wesentlich aus folgenden Gründen: Zunächst ist Hartmann sowohl nach seinem Alter als nach dem Zeitpunkt seines schriftstellerischen Auftretens der jüngste aller in diesem Werke behandelten Vertreter von philosophischen Richtungen in Deutschland. Dann aber auch sehen wir seine Philosophie gewissermaßen als den bedeutsameren Versuch eines Ab- und Zusammenschlusses zweier Hauptströmungen in der Philosophie der Gegenwart an. Es ist unleugbar, daß eine unbefangene Betrachtung der philosophischen Entwickelung seit Hegels Tod wesentlich drei Hauptmomente in dieser Entwickelung unterscheiden kann: erstens die unaufhaltsame Auflösung der alten Systeme, zweitens das energische Hervortreten der Empirie und das Hervorbilden neuer Richtungen, welche wesentlich von der Erfahrung in den exakten und in den Geisteswissenschaften ausgehen und sie ausschließlich ihrer Weltbetrachtung zu Grunde legen, und endlich solche Versuche von Neubildungen, die eine Kombination beider genannten Momente darstellen und welche daher die spekulative Höhe, die Universalität und die systematische Geschlossenheit der frühern großen Denker mit der Fülle der gegenwärtigen Erfahrung in Natur und Geschichte und mit der Strenge der heutigen Forschungsmethode zu verschmelzen bemüht sind. In dieser dritten Kategorie von Philosophen der Gegenwart müssen wir Ed. von Hartmann unzweifelhaft als den hervorragendsten anerkennen.

Hartmann ist ein sehr produktiver Schriftsteller: Im Alter von 27 Jahren veröffentlichte er sein erstes und grundlegendes Hauptwerk und seitdem hat der kaum 45 jährige Mann (geb. zu Berlin, 23. Febr. 1842) in einem Zeitraum von 20 Jahren nicht weniger als 22 Bände publiziert, wozu noch

seine ziemlich ausgedehnte journalistische Thätigkeit kommt, die ihn als einen ungemein fleißigen Mitarbeiter an Zeitschriften erscheinen läßt.

In dieser ausgedehnten literarischen Produktion steht freilich nicht alles auf gleicher Höhe. Von den zwanzig Bänden seiner Schriften können nur fünf als seine Hauptwerke bezeichnet werden: „Die Philosophie des Unbewußten" (1869; bis jetzt die neunte Aufl. in 2 Bd.), „Die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik" (1879); „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung" (1881); „Die Religion des Geistes" (1882) und das wesentlich historisch-kritische Werk: „Die deutsche Ästhetik seit Kant" (1886). Als Nebenwerke Hartmanns, die aber zugleich weitere Ausführungen und Erläuterungen des Inhaltes seiner Hauptwerke darbieten, sind anzusehen: „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus" (3. Aufl. als I. Bd. der „Ausgewählten Werke" 1885); „Das Unbewußte vom Standpunkte der Physiologie und Descendenstheorie" (1877); „Wahrheit und Irrtum im Darwinismus" (1875); „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart" (1877). Einen mehr monographischen Charakter tragen folgende kleinere Schriften, in denen bestimmte und hervorragende Probleme aus der Erkenntnislehre Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie behandelt sind: „Über die dialektische Methode" (1868); „J. H. von Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus" (1975); „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" (1880); „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" (1874); „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie" (1880). Mehr als Sammelwerke, in denen Hartmann seine teils kritisch-polemischen, teils apologetischen Abhandlungen aus den Zeitschriften zusammengestellt, und in denen er außer rein philosophischen auch ästhetische, literarische, pädagogische und politische Zeitfragen behandelt hat, sind folgende anzusehen: „Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts" (1876); „Philosophische Fragen der Gegenwart" (1885) und „Moderne Probleme" (1886). Außerdem hat Hartmann noch über den Spiritismus, Antisemitismus und andere Zeitfragen in beachtenswerter Weise in besonderen Schriften sich ausgesprochen.

Wie hieraus ersichtlich ist, hat Hartmann fast alle Teile und Disziplinen der Philosophie bearbeitet oder doch wenigstens bedeutsame Beiträge zu denselben geliefert mit Ausnahme der formalen Logik, der Psychologie, der philosophischen Rechtslehre und der Philosophie der

Geschichte. Doch herrschen vielfach geschichtsphilosophische Gesichtspunkte in seinen ethischen und religionsphilosophischen Werken vor, so zwar, daß man schon aus den letzteren Hartmanns Anschauungen von den Perioden und Epochen in der Geschichte der Menschheit entnehmen kann. Aber wäre dieses selbst nicht der Fall, so wird doch auch durch Hartmanns metaphysisches Grundprinzip wie die Geschichte des Weltalls überhaupt, so insbesondere die Geschichte des Menschengeschlechts unter eine evolutionistische Beleuchtung gerückt.

Bevor wir indeß dieses metaphysische Prinzip selbst betrachten, müssen wir zuvor Hartmanns Methodologie und Erkenntnislehre einige Bemerkungen widmen.

In seiner Erstlingsschrift „Über die dialektische Methode" (1868), welche in ihrem ersten Teile die Dialektik vor Hegel und in ihrem zweiten die dialektische Methode Hegels einer kritischen Prüfung unterzieht, wird das methodologische Verfahren des großen modernen Dialektikers charakterisiert als „eine krankhafte Geistesverirrung, welche, allein auf die Versicherung ihrer Wahrheit gestützt, mit der Aufhebung der seit Jahrtausenden von Keinem angezweifelten Fundamentalgesetze des gesunden Denkens nicht nur alle bisherigen theoretischen und praktischen Leistungen des Menschengeschlechts verhöhnt, sondern jede Möglichkeit des Denkens überhaupt und damit des Lebens vernichtet." Dieses Urteil ist hart genug, aber es ist nichts weniger als neu. Was Trendelenburg, Schopenhauer, Haym u. a. an Hegels Methode auszusetzen hatten, war im wesentlichen dasselbe, was Hartmann tadelt. Aber man muß letzterem die Gerechtigkeit widerfahren lassen, daß sein Urteil durchaus selbständig ist, und daß er das, was er tadelt, auch zu begründen sucht. So z. B. ist das, was er über den Kern der Hegelschen Dialektik, die Identität der Gegensätze sagt, durchaus überzeugend. „Die Dialektik behauptet, daß es die eigentliche Natur des Begriffs sei, zwischen zwei konträr entgegengesetzten Bestimmungen (+A, −A) zu oscillieren. Was +A ist, wissen wir, und was −A ist, ebenfalls, was aber der Begriff auf seinem Wege zwischen +A und −A ist, das mag Gott wissen. Worte giebt es dafür nicht, und mit Worten beschrieben oder gar nachgewiesen hat Hegel diese unendlich vielen, allmählich vermittelnden Stufen des Übergangs nirgends, sondern stets geschieht auch bei ihm der Übergang von einem Gegenteil zum andern sprungweise, indem durch irgend ein Sophisma die Identität beider erschlichen wird; und diese Vorspiegelung des logischen Verhältnisses der Identität soll für den Nachweis der realen Bewegung des Übergehens gelten. Giebt man zu, daß die

Wahrheit des Begriffs nicht dies ist, + A oder — A zu sein, sondern dies, reales Übergehen von + A zu — A und umgekehrt zu sein, dann ist es nicht schwer, bei solchen Bestimmungen, welche Zustände bezeichnen, zwischen denen die Anschauung einen realen Übergang kennt, diesen letztern als den dialektisch aus den Gegensätzen entwickelten Begriff anzupreisen (z. B. Werden als „Übergang von Nichts, richtiger Nichtsein zum Sein"). Selten sind aber solche Zustände der Art, daß es zwischen ihnen reale Übergänge giebt. Man macht dann den aus den Gegensätzen hervorgehenden Begriff zur „realen Einheit" derselben. Übergang ist aber etwas anderes als Einheit; ebenso ist Einheit nicht mit Identität zu verwechseln! Am Ende wird aber durch Aufheben der positiven Gegensätze nicht ein neuer positiver Begriff, sondern ein Nichts, ein Zero gewonnen....."

Diese Kritik ist allerdings zutreffend. Aber was wollte Hartmann, nachdem schon vorher so oft und so erbittert die Hegelsche Dialektik bekämpft worden war, damit erreichen? Offenbar lag ihm nicht bloß an dem negativen Resultat, eine längst widerlegte Sache noch einmal widerlegt zu haben, sondern vielmehr an dem positiven, hierdurch sich den Weg geebnet zu haben, auf welchem er selbst weiter schreiten konnte. Um sich eine Methode zu konstruieren, welche einerseits den exakten wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart genügt, andererseits zugleich die Bürgschaft in sich trägt, den Weg zur absoluten Wahrheit zu bilden, kombiniert Hartmann die Induktion mit jener Schellingschen Intellektualanschauung, welche einst eine noch viel schärfere Gegnerschaft hervorgerufen hatte als die Hegelsche Dialektik. Hartmann möchte keineswegs den Gebrauch der Induktion nur auf die positiven Wissenschaften beschränken, für welche sie allerdings unumgänglich notwendig sei. Aber wenn auch die Philosophie als die Wissenschaft, welche nicht die einzelnen Thatsachen, sondern die Prinzipien zu erkennen habe, die induktive Methode anwenden wolle und müsse, so sei es doch immer nur eine gewisse Grenze, bis zu welcher diese sicher leite, nämlich bis zur Hypothese. Wollen wir aber nicht, wie die frühere Spekulation, zur falschen Deduktion greifen, welche im Grunde nur eine Lehr- aber keine Forschungsmethode sei, so müssen wir auch in der Philosophie an der Induktion, welche freilich nur innerhalb der Welt der Erscheinungen anwendbar ist, festhalten, dieselbe aber mit jener Deduktion kombinieren, welche, auf Grund des Gefühls der Wesenseinheit unseres Geistes mit dem göttlichen Geiste, begabtere und genialere Naturen unmittelbar die Wahrheit schauen läßt. Denn wie in der Kunst und Poesie, so sei auch

in der Wissenschaft und zumal in der Philosophie zur Erlangung des Höchsten ein intuitives Moment erforderlich. Induktion und Intuition kombiniert geben erst die rechte philosophische Methode. Hartmann scheut sich also nicht dieses Requisit aus dem Neuplatonismus, welches man längst überwunden glaubte, als wesentlichen Bestandteil in seine Philosophie einzuführen.

Die „Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus" will wesentlich eine „Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien" Kants sein. Diese Schrift trug in ihrer ursprünglichen Form den Titel: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit" (1871) und gab sich als eine kritische Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Idealismus. Hartmann wurde zu dieser Gegnerschaft gegen Kant veranlaßt, teils durch das übermäßige Anwachsen des Neukantianismus, teils durch das Bedürfnis, für seine eigene Metaphysik eine erkenntnistheoretische Basis zu gewinnen, welche einerseits auch an die neuere Wissenschaft, insbesondere an die neuere Psychologie und Sinnesphysiologie sich anlehnen konnte, andererseits den Dualismus und Subjektivismus der Kantischen Schule überwinden und zu einem Realismus vordringen konnte, welcher das transzendente Objekt mit der Welt der Erscheinungen in innigern Connex zu bringen vermochte, als es dem Kantischen Kritizismus möglich war.

Oben genannte Schrift zerfällt in acht Abschnitte: I. Die subjektive Erscheinung; II. Das transzendentale Objekt; III. Das transzendentale Subjekt; IV. Die transzendentale Ursache; V. Transzendente und immanente Kausalität; VI. Die Kategorien als Formen des Ding an sich; VII. Räumlichkeit und Zeitlichkeit als Formen des Ding an sich; VIII. Kritik der transzendentalen Ästhetik. Die Abschnitte I—III sind wesentlich kritisch und zwar gegen Kant gerichtet. Hartmann glaubt hier nicht nur den alten Königsberger „ad absurdum" geführt, sondern überhaupt den absoluten Illusionismus überwunden zu haben, während die vier folgenden Abschnitte (IV—VII) grundlegender Natur sind. In ihnen hofft Hartmann seinen transzendentalen Realismus so begründet zu haben, wie dies „von einer wissenschaftlichen Hypothese (denn für etwas anderes will ihn auch Hartmann nicht angesehen wissen) nur irgend zu verlangen ist". Hierbei ist Hartmanns Beweisgang der, daß er zunächst von den drei möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkten den naiven Realismus (Kirchmann u. a.) ausscheidet, so daß nur noch der transzendentale Idealismus und der transzendentale Realismus übrig bleibt. Wird nun jener

als unmöglich nachgewiesen, so bleibt der letztere als der allein mögliche bestehen.

Bei der Wichtigkeit, welche Hartmann selbst diesen seinen erkenntnistheoretischen, ebenso scharfsinnigen als eindringenden Untersuchungen beilegt, können wir nicht umhin, einige der Hauptresultate derselben hier wiederzugeben: Abschn. I („Die subjektive Erscheinung") S. 26: „Da die anschaulichen wie die begrifflichen Elemente der Erscheinung ebenso subjektiv sind wie die Gesetze ihrer Verknüpfung, so ist und bleibt das ganze Gebiet der Erscheinung subjektiv (Schopenh. Parerg. Bd. I, S. 87 und 100) und jede Bemühung, ihm unmittelbar eine darüber hinausgehende Realität zu sichern, ist ein stehengebliebener Rest von jenem Hypostasieren der Erscheinungen, das für den naiven Realismus deshalb verzeihlich war, weil ihm die Subjektivität der Wahrnehmung noch gar nicht, oder doch nicht hinreichend zum Bewußtsein gelangt war. Trotz des Mißlingens aller unmittelbar gemeinten Versuche, eine mehr als subjektive Realität für die Erscheinung und ihre Formen nachzuweisen, thut Kant aber doch immer so, als wenn dieselbe entweder bewiesen wäre, oder aber sich von selbst verstände; denn die empirische Realität, welche er von Zeit und Raum behauptet, will entschieden mehr sein, als subjektive Realität (im Vorstellungsakt), was so lange ganz unzulässig ist, als nicht die Möglichkeit eines transzendenten, nicht subjektiven, d. h. vom Subjekt unabhängigen Dinges (an sich), und einer notwendigen, zugleich real seienden und bewußten Beziehung der Vorstellung auf dieses transzendente Ding nachgewiesen ist, durch welche transzendentale Beziehung allein die Vorstellung wenigstens mittelbar eine mehr als subjektive Realität erlangen und damit zugleich allererst Erkenntnis werden kann."

Abschnitt II („Das transzendentale Objekt") S. 37: „So sehen wir auch diesen Anlauf Kants verunglückt, um den Wahrnehmungen eine mehr als subjektive Realität zu erwirken. So vielversprechend der Gedanke war, die gewünschte Realität indirekt zu erlangen, so unzulänglich erwies sich der Begriff des Objekts (an sich) zur Überschreitung der Sphäre des Subjektiven. Ein Transzendentes von positivem Gehalt auf anderm Wege zu erlangen, auf welches das immanente Objekt (als transzendentales) bezogen gedacht werden könnte, das hatte sich Kant durch seine transzendentale Analytik versperrt".

Abschnitt III („Das transzendentale Subjekt") S. 52: „Schopenhauers Versuche, unter Beibehaltung der Kantischen Prämissen auf einem andern Wege als Kant zum Ding an sich zu gelangen, muß

als durchaus gescheitert betrachtet werden. Der Wille, wie er sich uns im Bewußtsein kund thut, ist selbst nur eine subjektive Erscheinung, d. h. ein ideales Abbild oder Nachbild der wirklichen Willensfunktion, die schlechthin unbewußt verläuft; das Gefühl, zu wollen, würde aus einer noch so langen Reihe unbewußt gewollter und vollzogener Handlungen überhaupt niemals zur Entwickelung gelangen, wenn das Wollen sich widerstandslos realisierte, d. h. nirgends auf Widerstand stieße. Erst an den Widerständen, d. h. an dem Nichtkönnen, wird das Wollen sich seiner selbst bewußt, während vorher nur die Resultate des Wollens ins Bewußtsein fallen. Der Mensch erfährt erst nachträglich, daß er selbst will, nachdem er erfahren hat, daß fremde Willen und Kräfte da sind, die seine aus unbewußtem Willen entspringenden Handlungen hemmen oder gar ihm Thätigkeiten als Reaktion aufnötigen, die er gar nicht selbst vollbringen gewollt hat. Also nur an der relativen Negation des fremden Willens oder der fremden Kraft wird uns der eigene Wille empfindlich, nachdem uns der fremde zur Perception einer uns beschränkenden Willensmacht genötigt hat. Wir müssen also den in seiner Isolierung verfehlten Schopenhauerschen Weg verlassen und zu Kant zurückkehren, d. h. die Lösung des Erkenntnisproblems da suchen, wo eine fremde Kraft uns gegen unsern Willen „affiziert". Wir können uns hierbei um so eher auf Kant beschränken, als selbst Fichte in bezug auf die Existenz des Ich in starrer Dogmatik befangen, in bezug auf dessen Essenz aber einer unproduktiven Dialektik ergeben hat."

Abschnitt IV („Die transzendente Ursache") S. 66: „Wir hatten gesehen, daß die Prinzipien des transzendentalen Idealismus, speziell das Verbot, von den Kategorien einen transzendentalen Gebrauch zu zu machen, folgerichtig zum absoluten Illusionismus führten, wodurch rückwärts die Geltung dieser Prinzipien mehr als zweifelhaft wurde; jetzt aber haben wir gesehen, daß wir, von dem Zwange dieser Grundsätze befreit, in der transzendenten Ursache der Empfindung eine Hypothese gewonnen haben, welche sich zur Erklärung der Erfahrung höchst fruchtbar erweist, und immer mehr erweisen wird. Bis jetzt wissen wir zwar von dem Ding an sich noch nicht viel, außer, daß es wirklich existiert und wirkt (Wirklichkeit, Dasein, Kausalität), und sich von dem Vorstellungsobjekt unterscheidet durch die Ununterbrochenheit seines Daseins, durch seine Unabhängigkeit vom Bewußtsein, und durch seine numerische Identität den vielen Bewußtseinen gegenüber...

Abschnitt V („Transzendente und immanente Kausalität") S. 94: „Wir müssen festhalten, daß es eine immanente Kausalität, d. h. eine

Kausalität zwischen verschiedenen Objekten des Bewußtseins in Wirklichkeit nicht giebt, daß die subjektive Erscheinungswelt im Ganzen und Großen eine inhaltlich zusammenhangslose Succession bildet, und daß die stellenweise in kürzern Successionsreihen auftretende *scheinbare* immanente Kausalität nur den partiellen Bewußtseinsreflex von realen Kausalprozessen zwischen den Dingen an sich bildet, ebenso wie, ganz allgemein gesprochen, die Kategorie der Kausalität nur die Vorstellung (Gedankenreproduktion) der transzendenten oder realen Kausalität ist. Unsere *Supposition* der transzendenten Ursache der Empfindung ist also *nicht* die transzendente Ursache *selbst*, welche niemals Objekt werden kann, sondern eine Vorstellung (Repräsentation) derselben *im* Bewußtsein *für* das Bewußtsein, ein subjektiver oder immanenter Repräsentant der an sich seienden Ursache, aber eben darum *transzendental*. Wo der naive Realismus übereinstimmend mit dem subjektiven Idealismus in gewissen Verknüpfungen der Vorstellungsobjekte als solcher Kausalität zu erblicken glaubt, da sieht der besonnene Kritizismus nur eine *nachbildliche* Verknüpfung von Objekten, welche diejenige transzendente Kausalität für das Bewußtsein *repräsentiert*, die zwischen den von den Objekten repräsentierten Dingen an sich realiter obwaltet, und durch Affizierung der Sinne von Seiten der Dinge an sich in den verschiedenen Phasen ihrer Aktionen sich im Bewußtsein abspiegelt. Auch da, wo (wie in der Ideenassoziation) der Bewußtseinsinhalt jedes Augenblicks unmittelbar durch den des vorhergehenden bedingt erscheint, ist dies nur möglich durch eine reale Kausalität zwischen den ganzen Vorstellungsfunktionen, die für den Bewußtseinsinhalt schon transzendent sind.

So löst sich der Zwiespalt der Kantischen Erkenntnistheorie in einer höchst natürlichen und mit der naturwissenschaftlichen Denkweise vollkommen übereinstimmenden Art dadurch, daß man einfach in der bereits von Kant eingeschlagenen Richtung einer schärferen Kritik und Einschränkung der Behauptungen der transzendentalen Analytik weiter geht, als Kant selbst gethan hat, während seine unmittelbaren Nachfolger den entgegengesetzten Weg weiter verfolgt haben, wobei sie stets durch irgend welche sophistische Hilfsmittel der Selbsttäuschung den notwendigen Konsequenzen ihrer Voraussetzungen, dem absoluten Illusionismus, ausbiegen zu können vermeinten. Auf dem eingeschlagenen realistischen Wege allein kann noch Hoffnung bleiben, die gegebene Erscheinungswelt durch Rückbeziehung auf eine gesetzmäßig sich verändernde Welt der Dinge an sich, als auf ihre transzendente Ursache, zu *erklären* und die Wahrnehmungen als wirkliche *Erfahrungen*

zu bestätigen; gelingt auf diesem Wege die Erklärung der Erscheinungswelt nicht, so ist überhaupt jede Hoffnung auf eine solche als illusorisch aufzugeben. Denn der absolute Illusionismus, in welchen aller konsequente Idealismus sich auflöst, ist zwar ein Standpunkt, dessen Wahrheit an und für sich nicht unmöglich genannt werden kann, aber er macht jedes Verständnis einer gesetzmäßigen Kausalität in der Erscheinungswelt als ganzen unmöglich und degradiert den Inhalt derselben zu einem unerklärlichen Durcheinander wirrer Bilder. Dies allein ist der entscheidende Grund, den absoluten Illusionismus, und mit ihm allen erkenntnistheoretischen Idealismus, definitiv zu verwerfen, freilich auch so nur unter der Voraussetzung, daß sich auf einem anderen Wege eine Erklärungsmöglichkeit bietet, daß also der erkenntnistheoretische Realismus mit seinem Versuche, die Welt als einen gesetzmäßigen Kausalzusammenhang zu erklären, nicht auf dieselbe Weise Fiasko macht."

Abschnitt VI („Die Kategorien als Formen des Dinges an sich") S. 106: „Kant hat Recht, daß der Verstand selbstthätig die Kategorien aus sich erzeugt und nach Maßgabe dieser allgemeinen logischen Denkformen die Anschauung synthetisch formiert; aber er hat Unrecht, daß er den transzendentalen Gebrauch der Kategorien verbietet, denn er hat (mit Ausnahme einiger unbewußter Beziehungsbegriffe) Unrecht, zu läugnen, daß dieselben ebensowohl Daseinsformen des an sich Seienden seien, wie Denkformen des Gedachten. Er hat Recht, daß die Sinnesempfindung uns zunächst ohne die Kategorien empirisch gegeben sei, und daß mithin die Kategorien nicht durch die gegebene Materie der Anschauung, von außen ins Denken hineinkommen können: er hat Unrecht, daß die Anschauung gleichgültig und gleichfügsam allen Kategorien gegenüberstehe und die Anwendung derselben (nach Art und Zahl) ausschließlich von der Spontaneität des Verstandes abhänge. Er hat Recht, daß die Kategorien apriorische Denkformen sind, welche a priori (d. h. vor Fertigstellung der Erfahrung) funktionieren, und daß wir uns derselben durch Abstraktion aus der vollendeten Erfahrung isoliert bewußt werden können; er hat Unrecht, daß wir neben dieser a posteriori aus der fertigen Erfahrung gewonnenen abstrakten Kenntnis der Kategorien (vgl. II 71) noch eine reine apriorische Kenntnis derselben haben oder dieselbe als reinen Bewußtseinsinhalt a priori besitzen, oder durch reines Denken erzeugen können. Als unbewußte logische Formen sind sie a priori (sowohl im Denken wie im Sein), als bewußte logische Formen sind sie a posteriori. In ihrer Anwendung unterscheiden sich die Kategorien noch dadurch

von einander, daß allein und ausschließlich die Kategorie der Ursache unmittelbar auf das Ding an sich leitet, alle andern auf dasselbe anwendbaren Kategorien erst in zweiter Reihe auf das Ding an sich, als auf die transzendente Ursache der Empfindung, anwendbar sind. Je vermittelter solche Formierung ist, um so leichter läßt das für gewöhnlich unbewußte Geschehen sich im Bewußtsein reproduzieren; daher ist die Anwendung der übrigen Kategorien leicht vom Bewußtsein in ihre Elemente aufzulösen und durch bewußte Synthesis wieder herzustellen; bei der ursprünglichen Anwendung der Kategorie der Kausalität auf die transzendente Ursache der Empfindung ist es schon bedeutend schwerer (hiermit steht die Bildung der räumlichen Tiefendimension in nahem Zusammenhang); ganz unmöglich hingegen ist es, in die ursprünglichste aller unbewußten synthetischen Funktionen mit dem Lichte des Bewußtseins einzudringen, in die extensive (flächenhafte) Entfaltung der zunächst rein intensiv und qualitativ gegebenen Gesichts- und Tastempfindungen."

Abschnitt VII („Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Dinges an sich") S. 115: „Wir haben nunmehr die früher gewonnene Grundlage eines erkenntnistheoretischen Realismus (die transzendente Ursache) in den letzten beiden Abschnitten näher dahin bestimmt, daß die hauptsächlichsten Kategorien sowie die Anschauungsformen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit ihm mit höchster Wahrscheinlichkeit als Formen ihres Daseins und Wirkens (nicht etwa ihres Wesens) zuzuschreiben sind, und haben hiermit in der Hauptsache die Aufgabe der Erkenntnistheorie gelöst, welche darin besteht, die Art und Weise zu zeigen, wie das bewußte Denken zur Annahme eines dem Bewußtsein transzendenten Seins kommen kann und kommen muß, und die fundamentale Beschaffenheit der so erschlossenen Welt der Dinge an sich fest zu stellen. So ist nun das Fundament gewonnen, von dem aus die Naturwissenschaften, die historischen und die Philosophie, jede auf ihrem Gebiete und auf ihre eigentümliche Weise, weiter zu arbeiten haben; es ist die Orientierung erlangt, welche jedem wie immer gearteten wissenschaftlichen Streben als ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung zu Grunde liegen muß, wenn dasselbe auf Wissenschaftlichkeit im modernen Sinne Anspruch erheben will." .....

Noch schärfer und unzweideutiger stellt Hartmann das Resultat seiner Untersuchung im Abschnitt VIII („Kritik der transzendentalen Ästhetik") S. 131 hin: „Es ist die (von der gesamten modernen Naturwissenschaft adoptierte) instinktive Ansicht des einmal über den Unterschied des Dinges und der Vorstellung aufgeklärten natürlichen

Menschenverstandes, daß die wirkliche Welt eine Welt von an sich (d. h. unabhängig vom Subjekt) seienden Dingen ist, daß diese „da draußen ganz objektiv real und ohne unser Zuthun vorhandene" Welt den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllt, und im gesetzmäßigen Gange zeitlicher Kausalität und in von uns a priori anzugebenden formal-logischen Beziehungen sich bewegt, daß endlich diese wirkliche Welt teilweise vermittelst der Sinnesempfindungen in unserm Intellekt ein ihr mehr oder minder stereometrisch ähnliches Abbild hervorruft, durch welches wir bei gehöriger kritischer Vorsicht im stande sind, mehr und mehr von der wirklichen Welt mittelbar zu erkennen. Schopenhauer erklärt, daß „man von allen Göttern verlassen sein müsse (4f. Wurzel S. 51), um diese Ansicht hegen zu können; das Resultat unserer Untersuchungen ist, daß der dogmatische Glaube des theoretischen Instinkts von allen guten Göttern oder unbewußter Intuition geleitet sein muß, um gerade dasjenige blindlings für wahr zu halten, was die besonnene kritische Forschung spät nachher nach langen wunderlichen Irrfahrten als das einzig Wahrscheinliche und zugleich höchst Wahrscheinliche ausweist."

Nach dieser erkenntnistheoretischen Grundlegung des „transzendentalen Realismus" treten wir der Metaphysik Hartmanns näher, wie sie in seinem Hauptwerke der „Philosophie des Unbewußten" entwickelt ist.

Ist nun im Gegensatze zu Kant die Realität der Welt und die Erkennbarkeit ihres innersten Wesens bewiesen, so entsteht die Frage, worin nun dieses Wesen bestehe. Man kann sagen, daß, seitdem es denkende Geister giebt, welche über die Welt und ihr Wesen philosophiert haben, die Verschiedenheit ihrer Philosopheme immer abhing von der Verschiedenheit der Antwort, welche auf jene Frage gegeben wurde. Und da nun auch Hartmanns Antwort von der seiner Vorgänger abweicht, so zeigt auch sein metaphysisches System sich im innersten Kern verschieden von dem seiner unmittelbaren Vorgänger. Nichtsdestoweniger muß man doch Hartmanns metaphysisches Prinzip (und er selbst gesteht es zu) als eine Kombination der Prinzipien Schellings, Hegels und Schopenhauers betrachten, so zwar, daß die letztern als vollständig aufgegangen angesehen werden müssen in die Einheit des Hartmannschen Prinzips. Als der eigentliche Stammvater für den Hartmannschen Pantheismus wird aber nicht einer der genannten Philosophen, sondern Spinoza zu bezeichnen sein. Zum Dank dafür glaubte Hartmann allerdings im Gegensatz zur ganzen neuern historischen Auffassung diesem letztern die eigentliche philosophische Originali-

tät absprechen und die Idee zu dessen pantheistischen Akosmismus Giordano Bruno zuschreiben zu müssen.

Ähnlich wie Spinoza die körperliche und die geistige Welt auf die beiden Attribute der göttlichen Ursubstanz, Ausdehnung und Denken, zurückführt, so nimmt Hartmann ebenfalls zwei ursprüngliche Funktionen im Absoluten an: Willen und Vernunft. Das Absolute — das Unbewußte — trat erst durch den Willen ins Dasein, und zwar wurde es aus seinem vorweltlichen seligen Sein durch die Thätigkeit des Willens in die Aktualität gerufen. Der Wille ist also eigentlich die wahre Ursache des Daseins der Welt. Was hat nun aber diese Welt für einen Zweck? Ihr Zweck ist kein anderer als sich selbst nach einem unendlichen Prozeß wieder aufzuheben. Dieser Prozeß und diese endliche Aufhebung der Welt geschieht nun durch den zweiten Faktor, die Vernunft, die Idee, deren Wesen darin besteht, rationelle logische Entwickelung zu sein. Während also der Wille das Blinde, Dumpfe, Alogische und Irrationale, das „daß", mit einem Worte die Realität der Welt darstellt, ist die Vernunft (Idee), die ratio, die Logik, das Zweckthätige, das „Was" der Welt. Der alte Gegensatz von Stoff und Form in der antiken Philosophie, der beiden Attribute bei Spinoza, sowie der Gegensatz der absoluten Idee Hegels und des Willens Schopenhauers erscheint hier bei Hartmann kombiniert und zu einem eigenartigen Ganzen verschmolzen.

Gegenüber dieser Zweiheit der Weltprinzipien repräsentiert das Unbewußte, welches das Ursein ist, die Einheit, den Monismus des Hartmannschen Systems. Was das Unbewußte seinem Wesen nach sei, können wir ebensowenig wissen, wie wir uns etwa von Spinozas Substanz eine Vorstellung machen können; denn jeder vorstellende Akt und jede begriffliche Abstraktion ist schon eine Begrenzung. Wir können uns also nur negativ ausdrücken oder vielmehr das Unbewußte aus seinen jetzigen Weltwirkungen deuten, da wir von seinem vorweltlichen Sein, als Wille und Idee noch ungetrennt in ihm ruhten, uns gar keine Vorstellung machen können.

Worin besteht nun aber der Weltprozeß und was ist sein Endzweck? Der Weltprozeß ist eine Folge der Verbindung des Willens und der Idee, d. h. des dumpfen, vernunftlosen „Welttriebes", der immer nur will, und der lichten, klaren, formvollen Idee, die alles durchleuchtet. Ohne Wille wäre die Idee nicht wirklich und ohne Idee wäre der Wille unfaßbar. Ihre Verbindung hat zur Folge, daß dieser innere Logik, harmonische Ordnung, gesetzliche Gestaltung und Zweckmäßigkeit enthält. Aber der Weltprozeß zeigt zugleich eine

aufsteigende Stufenfolge in der Reihe der Wesen, indem das Niedere immer Basis und Mittel für das Höhere wird. So sehen wir eine unendliche Stufenreihe von Wesen, in denen der Intellekt um so entwickelter ist, je mehr er als Geist den Sieg über die Materie davon trägt. Es strebt daher alles in der Welt einer höheren Vollkommenheit zu. Aber diese Welt ist sich nicht selbst Zweck, sondern nur Mittel zur Erlösung des Absoluten, welche um so eher erfolgen wird, je schneller der Weltprozeß vor sich geht, d. h. je rascher und energischer der Sieg der Idee und der Vernunft über den dumpfen Willen erfolgt.

Worin aber besteht der Sieg der Idee über den Willen? Wenn die Idee zu sich selbst gekommen ist, d. h. in einem Individuum zum höchsten Selbstbewußtsein gelangt ist. In einem solchen individuellen Selbstbewußtsein gelangt das Absolute sich selbst zum Bewußtsein. Dieses Sichinnewerden des Absoluten in individueller Form ist der notwendige Durchgangspunkt zur Erlösung des Absoluten, und der ganze Weltprozeß besteht nunmehr darin, daß das Absolute vermittelst dieser unendlichen Einzelbewußtseine, die allerdings an sich nur Phänomene desselben sind, zum Selbstbewußtsein, d. h. zur Erlösung, gelangt.

Dieses bildet den Grundgedanken der „Metaphysik des Unbewußten", welche den zweiten Teil der „Philosophie des Unbewußten" ausmacht, während der erste umfassendere Teil aus der „Phänomenologie des Unbewußten" besteht.

In diesem ersten Abschnitt, in welchem Hartmann vorwiegend induktiv verfährt, kommt es wesentlich darauf an, die Wirksamkeit des Unbewußten (oder Absoluten) nach der ganzen Fülle und Breite des natürlichen und geistigen Lebens der Welt hin aufzuweisen.

Wie Immanuel Kant seine Vernunftkritik mit einer Frage beginnt, und zwar nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, und der gesamte Inhalt seines Werkes eigentlich nur eine Beantwortung dieser scheinbar einfachen, im Grunde genommen aber die gesamte Erkenntnislehre in sich schließenden Frage ist, so stellt auch Hartmann an die Spitze seiner „Philosophie des Unbewußten" die Frage: „Wie kommen wir zur Annahme von Zwecken in der Natur?" Und die Antwort auf diese Frage? Sie wird eben im zweiten Teile, in der „Metaphysik des Unbewußten" gegeben. Denn indem er nachweist, daß der ganze Weltprozeß zunächst selbst aus einer unendlichen Kette ineinander greifender Zwecke besteht, so zwar, daß der eine Zweck immer wieder Mittel zu einem höhern Zweck wird, dann aber auch einen Gesamtzweck ver-

folgt, nämlich die Erlösung des Absoluten: liegt hierin die Antwort auf jene erste Frage.

Wir betreten hiermit das Gebiet der Probleme der eigentlichen Naturphilosophie, die in der „Philosophie des Unbewußten" einen überwiegenden Raum einnimmt.

Hartmanns Monismus tritt auch hier überall deutlich hervor, indem er das Bestreben zeigt, einheitliche Erklärungsprinzipien für das Gebiet der Natur und des Geistes festzusetzen. Der elementarste Begriff der Naturphilosophie ist die Materie, welche aus einer endlosen Zahl von Atomen besteht, die entweder Körper- oder Ätheratome sind, von denen je eine gleiche Zahl existiert. Die Atome selbst sind aber nichts als Kraftträger, so zwar, daß die ganze Materie eine atomistisch-dynamische Masse bildet. Hartmann steht also mit seiner Theorie mitten inne zwischen dem Dynamismus und dem atomistischen Mechanismus. Was aber Kraft sei, das erfahren wir, wenn wir uns erinnern, daß schon in der Metaphysik dieser Begriff unter den allgemeinen Begriff „Willen" subsumiert wurde. Die Atomkräfte sind also nur Modifikationen der einen „Kraft", die wir als ein Phänomen des Willens anzusehen haben. Hiermit ist der Dualismus von Kraft und Stoff, Natur und Geist u. s. w. überwunden.

Man wird Hartmann die Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen, daß er im ganzen Gebiet der unorganischen Natur mit der mechanischen Anschauung in genauester Übereinstimmung sich befindet. Aber aller Mechanismus ist doch schließlich nicht Selbstzweck, sondern muß mit Teleologie verbunden werden. Der Gesichtspunkt der mechanischen Kausalität in der Natur muß mit dem des Zweckbegriffs verknüpft werden, um einerseits den seelenlosen Materialismus zu überwinden, andererseits zu einer befriedigenden modernen Naturphilosophie zu gelangen. Diese Kombination beider Gesichtspunkte zeigt nun Hartmann in der Betrachtung des ganzen Gebiets der organischen Natur.

Die Betrachtung des Unbewußten im Tierleben konstatiert, daß der Mensch von den höchsten Tieren, ebenso wie die Tiere unter einander nur graduelle, aber nicht wesentliche Unterschiede der geistigen Befähigung zeige. Nur habe der Mensch vermöge dieser höhern Befähigung sich eine vollkommenere Sprache geschaffen und durch diese eine Perfektibilität durch Generationen erworben, welche den Tieren eben wegen ihrer unvollkommenen Mitteilungsmittel fehle. Nur graduelle Unterschiede zwischen Mensch und Tier anzunehmen, dazu berechtige uns freilich weder die Tiersprache mit ihrem beschränkten Umfang

an Empfindungslauten, noch die Motive der Tierhandlungen, welche über die Antriebe des sinnlichen Daseins, die Selbst- und Gattungserhaltung, nicht hinausgehen. Freilich ist auch nicht zu läugnen, daß frühere Perioden der Naturforschung darin gefehlt hätten, das Tier nur als wandelnde Maschine, als seelenlosen Automaten anzusehen. Die Sprache als das Mittel der Begriffsbildung führt ins Übersinnliche. Keine Art der wissenschaftlichen, religiösen, ethischen und künstlerischen Bildung und Kultur wäre ohne die durch die Sprache ermöglichte Vervollkommnungsfähigkeit denkbar.

Einen besondern Abschnitt hat Hartmann den physiologischen Funktionen, insbesondere dem Blutumlauf, den Fortpflanzungssystemen, dem Nerven- und Gangliensystem im tierisch-menschlichen Organismus gewidmet, wobei er die Forschungsresultate der neuern Physiologie in ausgedehnter Weise berücksichtigt. Ebenso ist der Lehre vom Instinkt, dem „Hellsehen des Unbewußten" ein breiter Raum gegönnt. Im Instinkt tritt so recht augenfällig das zweckmäßige Handeln des Unbewußten ohne Bewußtsein des Zweckes hervor. Aber der Instinkt manifestiert sich nicht nur in den untern Kräften der unorganischen Natur, wie im dumpfen Triebleben der organischen und animalischen Wesen, sondern auch (was wir schon im Voraus bemerken) im individuellen, wie im universalen menschlichen Geiste: dort im Gefühl, in der Sittlichkeit und in der Kunst, hier in der Sprache und in der Geschichte. Zur Descendenztheorie Lamark-Darwins stellt sich Hartmann sehr freundlich: er erkennt sie offen als eine große wissenschaftliche Errungenschaft an. Dagegen verwirft er die sogenannte „mechanische Entwickelungslehre" soweit sie als Selektionstheorie auftritt. In allen diesen Gebieten des organischen Naturlebens führt Hartmann den Grundgedanken durch, daß überall jene zweckvolle Thätigkeit herrscht, welche von der Wichtigkeit des „Unbewußten" zeugt. Hartmanns naturwissenschaftliche Anschauungen im allgemeinen, insbesondere seine Ansichten über den Darwinismus sind vielfach Gegenstand polemischer Angriffe, insbesondere von naturforschender Seite gewesen. Aus der sich hieraus entwickelnden Debatte sind Hartmanns oben bezeichnete Schriften über den Darwinismus und seine Berechtigung entstanden.

Zu gleichen Resultaten gelangt er, indem er von der organischen Natur zum Seelenleben aufsteigt. Auch Hartmanns Psychologie ist von dem teleologischen Grundgedanken getragen und überall blickt auch hier das „Unbewußte" als die tiefere und verborgenere Grundlage des seelischen Lebens heraus. Wie das Atom Kraft d. h. Willensträger ist, so ist auch das Ich als Phänomen nur der Knotenpunkt

von Wirkungen und Thätigkeiten des Unbewußten. „Die Seele," sagt er, „ist die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Thätigkeiten des einen Unbewußten." Es ist natürlich und selbstverständlich, daß Hartmann hier im Psychischen nur einen weiten Spielraum für die Thätigkeit des Unbewußten erblickt, und thatsächlich sind auch seine Hinweise auf die bis dahin wenig beachteten unbewußten Erscheinungen im Gefühlsleben sehr verdienstvoll und von bleibendem Werte. Man hat nicht mit Unrecht Hartmanns psychologische Grundanschauung einen Panpsychismus genannt.

Gegenüber der Naturphilosophie und Psychologie, welche Hartmann in seinem Hauptwerke am meisten berücksichtigt, die er indeß in besondern systematischen Arbeiten noch nicht dargestellt hat, steht nun die Ethik, die Religionsphilosophie und die Ästhetik, welche drei letztern Zweige man auch unter dem gemeinsamen Namen der Geistesphilosophie zusammenfassen kann.

Was nun zunächst die Ethik betrifft, so hat Hartmann dieselbe metaphysisch in seinem Hauptwerk begründet, historisch und geschichtsphilosophisch und mit Berücksichtigung der bisherigen ethischen Theorien in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" bearbeitet, unzweifelhaft eins der anziehendsten und gehaltvollsten Werke Hartmanns, endlich hat er die ethischen Probleme apologetisch und polemisch in seiner Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", sowie vielfach in den Abhandlungen seiner oben genannten Sammelwerke behandelt.

Wir haben oben gesehen, wie Hartmanns System, obgleich dasselbe der mechanischen Kausalität insbesondere innerhalb der Naturvorgänge einen gewissen Spielraum gewährt, doch im Grunde einen absoluten Teleologismus bildet: der Zweckbegriff ist im einzelnen wie im Ganzen der herrschende. Im Einzelnen: indem er die Mittelursachen (causae efficientes) in den Dienst des Zweckes stellt; im Ganzen: indem der gesamte Weltprozeß überhaupt dem metaphysischen Hauptzwecke dient. Dieser Hauptzweck ist aber kein anderer als die Überwindung des Willens durch die Idee oder die Emanzipation der letztern vom ersteren, wodurch das Unbewußte zum Bewußtsein gelangt und somit zur Seligkeit und zur Erlösung von dieser Welt, welche nur herbeigeführt werden kann durch vollständige Negierung dieser Welt. Aufgabe und höchste Pflicht aber jeder einzelnen Kreatur wie jedes Individuums ist es, zu dieser Erlösung des Unbewußten nach Kräften beizutragen. Dies kann nur geschehen durch möglichste Hingebung an diesen Weltprozeß, d. h. durch Förderung desselben im Sinne der

intellektuellen und sittlichen Fortentwickelung. Je mehr indeß der Einzelne dem allgemeinen Weltzweck sich hingiebt, desto schneller gelangt der letztere zur Erfüllung. Dieses ethische Prinzip hat Hartmann im Gegensatz zu den Glückseligkeitstheorien anderer Moralsysteme das negativ absolut eudämonistische genannt, insofern dasselbe die Erstrebung der höchsten Seligkeit des Absoluten zur sittlichen Aufgabe des Menschen macht. Diese notwendig eintretende Vernichtung der Welt bevor die Erlösung des Absoluten eintreten kann, ist das, was man in Hartmanns System die Welttragik genannt hat: unzweifelhaft eine ebenso großartige als erhabene Idee. Großartig, indem sie den gesamten Weltprozeß einem einzigen überweltlichen Zwecke unterwirft, erhaben, insofern der scheinbare Untergang alles Einzelnen doch wiederum die Erhebung des bloß phänomenalen Daseins in das reale göttliche Sein in sich schließt.

Bei der durchgängigen Herrschaft des Zweckbegriffs in der Welt darf diese im Ganzen als vollkommen, d. h. in ihren Zwecken und Mitteln sich deckend angesehen werden, während sie im Einzelnen unvollkommen ist, d. h. das Individuum darf einen Glückseligkeitszustand nicht beanspruchen, da sein Dasein fortdauernd nur Mittel für ein anderes ist. Aller Anspruch auf Glückseligkeit führt zur Illusion und zur Selbsttäuschung, die nur durch die klare philosophische Erkenntnis vernichtet werden kann. So sind in Hartmanns Ethik Optimismus und Pessimismus in eigenartiger Weise kombiniert, so zwar, daß der Optimismus doch nur eine sekundäre Bedeutung erhält und der Pessimismus das letzte Wort hat. Gewiß ist nach Hartmann diese Welt als Ganzes die „beste aller Welten", insofern alle Einzelzwecke in ihr zu einem großen Gesamtzweck zusammen stimmen, aber für das Einzelindividuum ist es unmöglich, seinem Glückseligkeitstrieb nachzuleben, da ununterbrochen andere Zwecke seinem eignen Lebenszwecke widersprechen, die Unlust also die Lust überwiegen muß.

Diesen Gedanken durch das ganze Bereich der Erfahrung durchzuführen, seine Wahrheit durch alle möglichen Argumente des Lebens und der Wissenschaft zu beweisen, hat sich nun Hartmann in den oben genannten ethischen Schriften zur Aufgabe gestellt. Insbesondere hat er die ganze Pessimismusfrage und zwar auch mit Rücksicht auf Moral und Religion in seiner schon erwähnten Schrift „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus" (1880) zusammengefaßt, so zwar, daß er auch die Einwürfe der hauptsächlichsten Gegner darin berücksichtigt. Was aber dieser Schrift noch ein besonderes Interesse verleiht, ist Hartmanns vermeintlicher, jedenfalls überraschender Nachweis,

daß als der Vater „des Pessimismus“ Immanuel Kant anzusehen sei. Hat irgend etwas bisher in der Geschichte der Philosophie fest gestanden, so war es die Überzeugung, daß Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ eine Hauptsäule des ethischen Optimismus sei. Hartmann will nun allerdings das Gegenteil nachgewiesen haben. Die kritische Prüfung dieses, die ganze erste Hälfte dieser Schrift einnehmenden Nachweises (S. 1—50) kann hier nicht unternommen werden.

Die zweite Hälfte des Buches ist eigentlich der Verteidigung des Pessimismus gewidmet und will in Kapitel II („Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen?“) die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Behandlung dieses Problems gegenüber den Gegnern nachweisen. Im Kapitel III („Ist der Pessimismus schädlich?“) wendet sich Hartmann gegen diejenigen, welche weniger auf metaphysische oder empirische Begründung der pessimistischen Lebensanschauung als vielmehr auf ihre Schädlichkeit für die sittliche Entwickelung der Gesellschaft das Hauptgewicht legen. Diese letztern fragen nicht: Ist der Pessimismus wahr, sondern ist er schädlich? Diese Frage ist vielleicht nach Hartmann berechtigt gegenüber solchen untergeordneten Formen und Auswüchsen wie der „Entrüstungspessimismus“, oder der „quietistische Pessimismus“, oder wie der sogenannte „Miserabilismus“, welcher als eine Kombination der beiden vorhergehenden Formen angesehen werden könne und zu welchem eigentlich meist pathologisch geartete Naturen gelangen. Dagegen sei sein Pessimismus weder den sittlichen noch den religiösen Idealen schädlich. Es fehle ihm weder an männlicher Kraft und erziehlicher Wirkung auf den Menschen, noch gehe ihm die Fähigkeit ab, zu trösten, freilich in einem anderen Sinne als es die historischen Religionen vermögen.

„Wenn man immer den Menschen predigt, daß sie zu schwach sind, das Gute um seiner selbst willen und ohne schielenden Seitenblick auf den Lohn der eigenen Glückseligkeit zu thun, so ist es in der That kein Wunder, wenn die in solchen Lehren Auferzogenen erschrecken und vor Schwäche zittern, wenn sie aufgefordert werden, der Idee zu dienen, ohne jede Hoffnung auf dadurch zu erreichende Glückseligkeit. Würde man der Jugend von Anfang an den Pessimismus predigen, wie man es jetzt mit dem Optimismus thut, so wird sie sich ganz unvermerkt in den uneigennützigen Dienst der Idee eingewöhnen und jene lähmende Furcht vor der eigenen Kraftlosigkeit gar nicht kennen lernen. Wenn die Thatsache unbestritten ist, daß willensschwache Naturen durch die Zumutung des Verzichts auf individuelles Glück entmutigt und vom Kampfe abgeschreckt werden, so ist für die Möglich-

keit einer solchen Krisis und für die schlechte Bewährung der Einzelnen in derselben nicht der Pessimismus, welcher durch Verbreitung seiner Wahrheit eben nur für den religiös-ethischen Idealismus kämpft, sondern der Optimismus verantwortlich zu machen, der seine so lange Zeit unbestrittene Herrschaft dazu mißbraucht hat, die menschliche Natur in ihrer Schwachheit zu bestärken. Auf den herrschenden Optimismus fällt die Schuld, durch beständiges Umschmeicheln der Einbildungskraft mit den Bildern positiver Glückseligkeit das Aufkommen einer männlichen Entsagungsfähigkeit, reiner Begeisterung und uneigennütziger Hingebung verhindert zu haben und den im Menschen wurzelnden Eudämonismus, anstatt ihn auszurotten, vielmehr gehätschelt und höchstens auf das Gebiet des religiös-sittlichen Lebens eingeschränkt zu haben, so daß nun die an den Menschen herantretende Forderung, auf den Eudämonismus in jeder Form zu verzichten, als etwas Unerhörtes, alle Menschenkraft Übersteigendes, daher Unerfüllbares erscheint."

„Diese Forderung, trotz der Unerreichbarkeit eigenen Glückes tapfer weiter zu kämpfen und zu streben, wäre in der That unerfüllbar, wenn der Kampf wirklich ein ergebnisloser und zweckloser wäre. Aber dem ist nicht so, vielmehr hat der Kampf ein zwiefaches Ergebnis, ein subjektives und ein objektives. Subjektiv führt derselbe dazu, von allen möglichen Lebenslagen die relativ erträglichste zu erreichen und die innere Geistesanlage zur Festhaltung und Vertiefung dieses Zustandes (d. h. die religiös-ethische Gesinnung und den erworbenen Charakter) immer vollkommener auszubilden; objektiv führt derselbe dazu, den Entwickelungsprozeß der Menschheit zu befördern und seinem Ziele näher zu führen. Wäre nicht die relativ erträglichste Lebenslage als subjektiver Gewinn des Kampfes in Aussicht, so wäre es dem Individuum allzu sehr erschwert, den Kampf aufzunehmen und durchzuführen, da dann die andern, relativ erträglichern Lebenslagen ihn von dem Dienste des Idealismus abzuziehen suchen würden; wäre nicht die fortschreitende Entwickelung der Menschheit eine Thatsache, an welcher der sittliche Kampf des Einzelnen befördernd und beschleunigend mitwirkt, so wäre das Streben ein objektiv zweckloses, daher in sich widersinniges, und der Quietismus allein im Rechte. Man kann deshalb das subjektive Ergebnis desselben als die logische Vorbedingung seiner praktischen Möglichkeit bezeichnen. Der wahre Pessimismus, welcher zwar die Erreichbarkeit positiver Glückseligkeit auf jede Weise verleugnet, aber die Erreichung der relativ erträglichsten Lebenslage durch sittliches Verhalten behauptet, und welcher zugleich die Überzeugung von der unaufhaltsam fortschreitenden Entwickelung der Mensch-

heit und des Weltganzen nicht aus- sondern einschließt, vereinigt demnach in sich die nötigen psychologischen und logischen Vorbedingungen zur Ermöglichung einer opferwilligen Hingabe der Persönlichkeit an den providentiellen Weltlauf, d. h. an den Prozeß der fortschreitenden Verwirklichung des religiös-ethischen Idealismns, ebenso wie er allein die Basis ist, auf welcher dieser Idealismus rein und lauter gedeihen kann."

Das IV. Kapitel („Die Bedeutung des Leids") bildet den Schluß dieser sehr warmen und eindringlichen Verteidigung des Pessimismus. Insbesondere erhebt sich Hartmann in diesem Schlußkapitel, wo er das Leid nach allen seinen Beziehungen hin betrachtet (die natürliche Bedeutung des Leids, seine rationalistische, seine theologische, seine ethische, seine providentielle und skeptische Bedeutung; den Schluß bildet: die spekulative Rechtfertigung des Leids), vielfach zu einer hohen, fast weihevollen und religiösen Stimmung. Dieser Abschnitt bildet daher gewissermaßen den Übergang zu Hartmanns Religionsphilosophie, der wir noch einige Bemerkungen widmen müssen.

Hartmanns religionsphilosophische Ideeen sind wie seine ethischen eigentlich überall in seinen Schriften zerstreut; doch er hat dieselben im Zusammenhange dargestellt in den beiden schon oben genannten Hauptwerken: „Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung" und die „Religion des Geistes". Das erstgenannte Werk ist wesentlich historisch, so zwar, daß die Entwickelung der religiösen Vorstellungen als ein die wesentlichsten Entwickelungsmomente des Gesamtgeistes der Menschheit in sich schließender geschichtlicher Prozeß erscheint, also eine Art Philosophie der Geschichte vom religiösen Standpunkte aus bildet; während die „Religion des Geistes" nach Inhalt und Form wesentlich dogmatisch verfährt, d. h. Hartmanns metaphysisch-religionsphilosophische Ideeen entwickelt. Die beiden andern Schriften: „Die Selbstzersetzung des Christentums" und „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie" sind wesentlich kritischen Inhalts, d. h. gegen die dogmatische Basis der christlichen Religion gerichtet.

Die Religionsphilosophie Hartmanns ist bisher selbst von solchen Kreisen, wo seine Metaphysik und Ethik Eingang gefunden haben, nicht nach Gebühr gewürdigt worden. Und doch verdient gerade dieser Teil seines Systems sowohl wegen seiner Tiefe wie um seiner Perspektiven in die Zukunft willen die allergrößte Beachtung. Der Grund dafür, daß man gerade bei den religionsphilosophischen Arbeiten

Hartmanns gleichgültig vorüber ging, liegt wohl wesentlich im Charakter der Zeit, die sich für religiöse Fragen überhaupt nicht mehr sehr lebhaft zu interessieren vermag. Nur die Theologen aller Konfessionen haben aus leicht begreiflichen Gründen gegenüber den Hartmannschen Arbeiten zur Religionsphilosophie eine sehr entschiedene Stellung genommen, weil sie sehr wohl ahnten, welch eine Gefahr ihnen von hier aus droht. Es hat sich daher von theologischer Seite eine sehr heftige Polemik gegen Hartmann erhoben, auf die natürlich der letztere die Antwort nicht schuldig blieb. „Der Spott und die Feindseligkeit," gesteht Hartmann, „mit welcher die meisten Theologen bisher meine positiven Bestrebungen betrachten, würden von denselben in ihrer sachlichen Unangemessenheit erkannt werden, sobald sie anfingen, dieselben weniger mißzuverstehen; denn bis jetzt betrachtet man von theologischer Seite meinen Standpunkt entweder als Naturalismus oder als abstrakten Monismus, oder als ein Gemisch von beiden. Nun ist aber meine ganze Naturphilosophie ein Kampf gegen den Naturalismus, und meine ganze Metaphysik das Widerspiel des abstrakten Monismus; keiner von beiden kann wahrer Pan-Theismus sein, weil in ersterem der Theos, in letzterem das Pan seine Wahrheit verliert. Echter Pantheismus ist nur der konkrete Monismus, der alle Wahrheit des Theismus einerseits und des Naturalismus und abstrakten Monismus andererseits in sich vereinigt, ohne ihre Einseitigkeit und Unwahrheit zu teilen. Dieser von mir vertretene konkrete Monismus oder echte Pantheismus, welcher die tiefsten ethischen und religiösen Bedürfnisse des Geistes und Herzens nicht etwa bloß ebenso gut, sondern weit besser als der Theismus befriedigt, ist für die bisherige Theologie ein noch unbekannter oder doch unverstandener Begriff, und weil dem so ist, schießen alle bisherigen theologischen Angriffe gegen meinen philosophischen Standpunkt völlig am Ziel vorbei." („Die Krisis des Christentums", Vorw. S. XV.)

Sehr eingehend hat sich neuerdings Hartmann auch mit ästhetischen Fragen beschäftigt, wenn auch zunächst nur in kritisch-historischem Sinne, wie in seinem Werke „Die deutsche Ästhetik seit Kant". Eine grundlegende und systematische Bearbeitung der Ästhetik im Zusammenhange mit seinen metaphysischen Prinzipien haben wir wohl jedenfalls noch von ihm zu erwarten.

Nirgends tritt nach Hartmann die Wirksamkeit des Unbewußten so ans Tageslicht als im Gebiete des Schönen und der Kunst. Das Schönheitsideal ist selbst ein Produkt der schöpferischen Kraft des Unbewußten. Wir haben wie überall, so auch im Ästhetischen zwei Sei-

ten zu unterscheiden: das ideale und das empirische Moment. Das Unbewußte ist der Grund des Schönen, sowohl in der Natur wie in der Seele des produzierenden Künstlers; aber daß die durch das Schöne in uns erzeugte Lustempfindung bestätigt wird, ist Sache des ästhetischen Urteils, welches natürlich ausbildungsfähig ist, aber auch im Genießenden und Urteilenden, natürlich nicht in dem Maße, wie im schaffenden Künstler, die Wirksamkeit des Unbewußten voraussetzt. Abweichend von Schopenhauer und in Übereinstimmung mit Hegel hält Hartmann nicht die Musik, sondern die Poesie, insbesondere aber die Tragödie für die höchste aller Künste, da sie eigentlich, wenn auch vielfach in gebrochener und unvollkommener Literaturform das menschliche Abbild jener großen Welttragödie ist, deren Darstellung die Philosophie des Unbewußten sich zur Aufgabe gestellt hat. Wie in Hartmanns Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie, so spielt auch in seiner Ästhetik, insbesondere in seiner Theorie der Tragödie die Idee der Erlösung eine große Rolle.

Eine Philosophie des Rechts und des Staates haben wir von Hartmann noch zu erwarten. Doch hat er sich vielfach bereits mit politischen Prinzipienfragen journalistisch beschäftigt. Hier neigt er im Gegensatze zu seinem religiösen Radikalismus einem auffallenden und unerklärlichen Konservatismus und Antiliberalismus zu, dessen strengere Konsequenzen im entschiedensten Widerspruche mit seiner allgemeinen progressistischen Auffassung der Geschichte der Menschheit stehen. Hartmanns politische Ideale zeigen im Gegensatz zu seinen ethischen und religiösen Idealen keine bedeutsame Perspektive in die Zukunft. Nichtsdestoweniger zeigt er für die eigentlichen sozialen Fragen Sinn und Verständnis. In seinen mehr gelegentlichen und journalistischen Äußerungen über die gesellschaftlichen Probleme stellt er sich sogar auf die Seite der friedlichen Sozialreform. Aber von der Realisierung der sozialistischen Träume verspricht er sich keine wesentliche Veränderung im Glückstande der Menschheit. Mit dem Fortschritt der Intelligenz wird die Masse der Arbeiterbevölkerung immer mehr zum Bewußtsein ihrer Lage gelangen, und die geflissentlich angestrebte Erhöhung der Bildung der Massen wird für sie nur noch mehr eine Quelle ihres Elends. Sowerden auch die Armen und die Elenden endlich zum Bewußtsein kommen, daß der Schmerz ein notwendiger Bestandteil dieses Daseins ist, und sie werden vielleicht dann massenweise zur Philosophie des Unbewußten und zum Pessimismus übertreten.

Eine eigentliche Schule hat Hartmann bisher noch nicht begründet, obwohl einige jüngere philosophische Schriftsteller, wie Taubert,

Gustav Hansemann, Moritz Venatianer („Der Allgeist. Grundzüge des Panpsychismus" 1874), Schneidewin, Olga Plümacher, Raphael Köber u. a., entweder direkte Anhänger Hartmanns sind oder sich doch wenigstens seinem Standpunkte sehr nähern.

Dagegen sind nun gegen die Philosophie des Unbewußten eine Reihe von Gegnern aufgetreten und haben so eine große, fast unübersehbare polemische Litteratur hervorgerufen. Philosophen aller Richtungen nicht nur, sondern auch Theologen, liberale sowohl als orthodoxe, nicht minder aber auch Naturforscher aller Zweige haben sich an der Diskussion über die Weltanschauung Hartmanns beteiligt. Aber schon aus dieser Unzahl von Gegnern möchte man schließen, daß der Gegenstand, um den es sich hier handelt, kein geringer ist. Und in der That müssen wir den Versuch Hartmanns, mitten unter den empirischen, materialistischen, realistischen und positivistischen Anläufen unserer Zeit ein großes spekulatives System aufzurichten, welches dem „metaphysischen" Bedürfnis in gleicher Weise wie der Anforderung der exakten Forschung genügen will, als einen hochbedeutsamen bezeichnen. Dies schließt freilich nicht aus, daß von allen den Einwürfen, welche gegen die Philosophie des Unbewußten erhoben worden sind, zwei, welche grade von der entgegengesetzten Seite gekommen, besondere Beachtung verdienen: erstens daß die spekulative Grundidee derselben einem längst überwundenen mythisierenden Gnostizismus angehört; zweitens (und dieser Einwurf wurde am schärfsten von Fr. Albert Lange geltend gemacht) ‚daß die angeblich induktive Methode derselben im Einzelnen einer kritischen Prüfung nicht Stand zu halten vermag. So wollte man das Motto seines Hauptwerkes: „Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" weder nach der einen noch der andern Seite hin als gerechtfertigt anerkennen. Wie dem nun aber auch sein mag, so ist nicht zu leugnen, daß Hartmann den unzweifelhaften Erfolg, den seine Philosophie in Deutschland errungen hat, abgesehen von den stilistischen und anderen Vorzügen seiner Schriften grade einerseits jenem poetisch-mystischen Element in derselben, andererseits aber auch der Fülle der empirischen, insbesondere naturwissenschaftlichen und psychologischen Thatsachen, sowie der spekulativen Verwertung, die sie hier gefunden haben, zu verdanken hat.

Man hat Hartmanns Philosophie oft in Parallele gestellt mit der Schopenhauers. Bei aller Verwandtschaft jedoch differieren sie in einigen wesentlichen Punkten. Zunächst ist die Art verschieden, wie jeder von ihnen sich zu Kant stellt. Während Schopenhauer nur die idealistische Seite der Kantischen Erkenntnistheorie geltend läßt, ver-

mag Hartmann nur ihre realistische Seite anzuerkennen. Jener kennt nur eine immanente, dieser jedoch eine transzendente Kausalität. Diese erkenntnistheoretische Differenz überträgt sich auch auf die Metaphysik beider. Schopenhauer ist abstrakter Monist, Hartmann konkreter Monist. Jener hält Zeit und Raum für das alleinige prinzipium individuationis hält, alle Vielheit der Welt für subjektiven Schein und schreibt das wahrhaft Seiende dem einheitlichen Weltprinzip zu, dieser hingegen stellt zwischen dem abstrakt einen Wesen und der subjektiv-idealen Erscheinungswelt des Bewußtseins die objektiv-reale Erscheinungswelt der vielen Individuen. Außer diesem und noch anderen Differenzpunkten ist auch noch die durchaus verschiedene Stellung zu betonen, welche beide zur geschichtlichen Welt einnehmen. Bei Schopenhauer ist die Zeit nur ein subjektiver Schein, alle Geschichte nur ein wüster, wirrer Traum der Menschheit, also alle zeitliche, geschichtliche Entwickelung, aller Glaube an historischen Fortschritt und dergl. eine Illusion, während Hartmann einer geschichtlichen Weltanschauung huldigt, innerhalb welcher die bedeutsamen Momente und Erscheinungen zu ihrem historischen Recht gelangen. Noch mehr treten diese Unterschiede in der ethischen Auffassung beider hervor. Schopenhauers Pessimismus führt zu einem verfeinerten Epikureismus und Quietismus, während Hartmann dem einzelnen positive teleologische Aufgaben im Hinblick auf den Zweck des Ganzen auf die Entwickelung der Menschheit und der Welt stellt. Askese und Mortifikation des einzelnen sind bei Schopenhauer die einzigen Mittel zur Welterlösung, bei Hartmann ist es die opferwillige That im Interesse des Ganzen, Schopenhauers Pessimismus ist radikaler und verzweiflungsvoller als der Hartmanns, der dafür aber eins der wertvollsten Elemente des Optimismus, die Idee der sittlichen Höherentwickelung, mit aufgenommen hat. Auf religionsphilosophischem Gebiete stehen beide außerhalb des christlichen Theismus, den jeder von ihnen als eine noch zu überwindende und innerlich und ideell bereits überwundene Phase in dem religiösen Entwickelungsprozeß der Menschheit halten. Aber während Schopenhauer höchstens die mönchische Askese des Mittelalters, als ein Nachbild indischer Vorbilder im Christentum anerkennt, verurteilt Hartmann die asketische Weltflucht und sucht überhaupt derjenigen spekulativen Richtung der heutigen protestantischen Theologie, welche der neuhegelschen Schule, wie sie heute etwa von Pfleiderer und Biedermann repräsentiert wird, sich zu nähern. Überdies betont Hartmann die historische Entwickelung der bisherigen Religionsprinzipien und bringt so seinen Standpunkt in einem geschichtlichen Connex mit der Vergangenheit.

Verschiedene philosophische Richtungen

und

Versuche zu neuen Systembildungen.

Ansätze zu neuen Systembildungen.

Daß mit den im Vorhergehenden behandelten Philosophen und philosophischen Schulen die Zahl der deutschen Denker in der Gegenwart nicht erschöpft ist, versteht sich von selbst. Nicht nur sind in den letzten Dezennien noch eine große Reihe von Männern aufgetreten, welche beachtungswerte Versuche zu selbständigen Weltanschauungen unternommen haben, von denen viele sogar über den bloßen Versuch hinaus zu umfassender Ausgestaltung eines philosophischen Systems vorgeschritten sind, sondern auch in den Einzeldisziplinen der Philosophie sind, zum teil im Anschluß an frühere und ältere Anschauungen, Forschungen zu Tage getreten, welche auf diesen speziellen Gebieten sowohl von Erweiterung der Grenzen und Benutzung des immer mehr sich anhäufenden Materials an exakten Thatsachen, als auch von deren Subsumierung unter allgemeine philosophische Gesichtspunkte zeugen. Ein großes Terrain innerhalb der philosophischen Forschung der Gegenwart nimmt ferner die Geschichtsschreibung der Philosophie ein, in welcher gerade Deutschland hervorragende Erfolge zu verzeichnen hat. Doch können wir die bedeutendsten Männer in den genannten Gebieten, ohne uns auf eine eingehende Charakteristik ihrer Leistungen einzulassen, eben nur summarisch berücksichtigen.

An die Spitze dieser gedrängten Übersicht müssen wir einen Mann stellen, dessen philosophische Schriftstellerei sich weit über den bloßen Versuch zur Systembildung erhebt, und zwar den Münchener Professor der Philosophie, Jakob Frohschammer (geb. 1821), welcher, ähnlich wie einst Karl Leonhard Reinhold von den beengenden Fesseln des katholischen Priestertums sich zur Höhe freier philosophischer Forschung emporgerungen hat. Frohschammer, welcher früher der katholischen Theologie angehörte, ist seit 1855 Professor der Philosophie an der Universität zu München und sieht nunmehr auf einen mehr als dreißigjährigen Zeitraum philosophischer Schriftstellerei zurück. Eine seiner frühesten Schriften war biologisch-psychologischen

Inhalts: „Ursprung der menschlichen Seele, Rechtfertigung des Generationismus“ (München 1854). Gleichen Inhalts, zugleich aber mit der polemischen Tendenz gegen Karl Vogts Materialismus ist: „Menschenseele und Psychologie“ (1855). Eine mehr apologetische Tendenz zeigt Frohschammer in den ebenfalls gegen die materialistische Strömung in der Wissenschaft und im Leben unserer Zeit gerichteten Schriften: „Das Christentum und die moderne Naturwissenschaft“ (1867) und (wesentlich gegen David Friedrich Strauß): „Die neue Wissenschaft und der neue Glaube“ (1873). Der kirchlichen Hierarchie und der staatlichen Autorität gegenüber vertritt Frohschammer das Recht der freien Forschung in: „Die Freiheit der Wissenschaft“ (1861) und „Das Recht der eigenen Überzeugung“ (1889). Als Einführung in seine eigene Weltanschauung dient: „Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik“ (1858); wogegen als grundlegende Werke anzusehen sind: „Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses“ (München 1877) und „Über die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwickelung in Religion, Sittlichkeit und Sprache“ (1883). Hieran schließen sich eine Reihe historischer Monographien, in denen der Verfasser den Nachweis versucht, daß sein neues Weltprinzip, die Phantasie, bereits in den Systemen vieler großen Heroen der Philosophie, wie des Aristoteles, Spinoza, Kant das treibende Motiv gewesen sei.

Nach dem Vorgange Hegels, Schopenhauers und Hartmanns, welche bestimmte, einzelne psychische Kräfte metaphysisch hypostasierten und zu schöpferischen Weltprinzipien („Vernunft“, „Wille“, „Unbewußtes“) erhoben, hat auch Frohschammer die „Phantasie“, als eine rein seelisch-menschliche Funktion, in ein Erkenntnis- und Erklärungsprinzip des Universums umgewandelt. Sie ist nach Frohschammer das Bildende und Gestaltende in der unorganischen und organischen Natur, ferner im seelischen Leben, aber auch in der sittlichen Welt und im Verlaufe der Menschheitsgeschichte. Wie sie hier das Gesetz des sittlichen Lebens erzeugt, so ist sie dort die organisierende und formbildende Kraft. Sie herrscht daher durchgängig, aber in verschiedener Weise in der Natur wie in der geistigen Welt und bildet so das diese beiden Welten zur höheren Einheit verbindende immanente Prinzip, dessen Wirksamkeit in den Einzelgebieten der Welt nachzuweisen Aufgabe der einzelnen philosophischen Disziplinen sei. Die Bearbeitung derselben auf der Grundlage der heutigen wissenschaftlichen Erfahrung und im Sinne dieser Lehre bleibt also noch der Zukunft vorenthalten. Diese Weltanschauung Frohschammers, welche ursprünglich und in

ihren Wurzeln in die Lehre Franz von Baaders und seiner Schule (Lutterbeck, Hamberger, Franz Hoffmann) sich verliert, später aber sich zu einem freieren Ausblick im Sinne der heutigen Natur- und Geschichtsauffassung erhob, (eine ähnliche Wandelung haben auch der platonisierende Friedrich Michaelis, Anton Tanner, Albert Stöckl, sowie der als Erkenntnistheoretiker neuerdings bekannt gewordene Lorenz Engelbert Fischer, [„Die Grundfragen der Erkenntnistheorie" 1887] durchgemacht) ist bisher eigentlich noch nicht nach Gebühr gewürdigt worden.

In diesen Kreis zum teil hinein gehörend, aber wesentlich an die Hermes-Güntherschе Richtung anknüpfend, sind auch noch zu nennen: Knoot (Bonn), Elvenich (Breslau), Weber (Breslau), Kaulisch (Graz) und Löwe (Prag), welche im Sinne des katholischen Rationalismus, der eine Aussöhnung mit der modernen Wissenschaft anstrebt, an die Probleme der Philosophie herantreten.

Wesentlich verwandt mit der Richtung der eben genannten Männer ist die Anschauung, wie sie sich in dem Leben und den Schriften Leopold Schmids (geb. 9. Juni 1808 zu Zürich), einer der reinsten und idealsten Gestalten in dem ganzen Kreise der katholischen Reformmänner dieses Jahrhunderts, ausspricht. Wie Frohschammer, war auch Schmid früher Theologe und zwar Professor der katholischen Dogmatik zu Zürich. Nach dem Tode des Bischofs Kaiser von Mainz war Schmid im Januar 1849 als Stellvertreter des Bischofs in die erste Kammer der Hessischen Landstände berufen worden und im Februar desselben Jahres erfolgte durch das Mainzer Domkapitel seine Wahl zum Bischof von Mainz. Aber den Agitationen der rheinischen Ultramontanen gelang es, den Papst Pius IX. zu bewegen, diese Wahl nicht zu bestätigen, worauf Herr von Ketteler gewählt wurde. Diese Vorgänge verfehlten nicht, unserem Theologen sein Lehramt einigermaßen zu verleiden. Er verzichtete daher auf dasselbe und ging in Gießen 1850 zur philosophischen Fakultät über, wo er Vorlesungen über Logik, Psychologie, Metaphysik, Ethik und Geschichte der Philosophie hielt. Wir sehen hier von seinen theologischen Schriften ab („Kurzes Wort an die Denkenden in Deutschland" 1845; „Geist des Katholizismus" 2 Bd. 1848—1850), in denen er eine innere dogmatische Reform des Katholizismus, zugleich aber auch eine Wiedervereinigung mit dem Protestantismus anstrebt. Schon als Theologe hatte er eine metaphysische Untersuchung: Über die menschliche Erkenntnis (1844) veröffentlicht, welche sich auf Grund einer Polemik gegen den Anspruch der Hegelschen Philosophie, vermittelst der absoluten Methode,

nicht nur die Erkenntnis, sondern auch dasjenige, dessen Produkt erst die Erkenntnis ist, die reale Wirksamkeit hervorzubringen, über die Aussichten der Philosophie und die alle Einseitigkeiten ausschließende Methode verbreitet, durch welche es künftig möglich sein wird, ein die Natur, die Menschheit und Gott umfassendes Erkenntnisgebäude aufzuführen. In den „Grundzügen der Einleitung in die Philosophie" (1860) verkündet Schmid, nachdem mit Hegel und der Auflösung seiner Schule die alte Philosophie sich überlebt habe, den Eintritt einer neuen Periode derselben, indem er als die bedeutendsten Denker seine Freunde und Mitstrebenden K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage preist. Dieser nun beginnende Zeitabschnitt wird für die Philosophie die Periode der That sein. Das Werk zerfällt in zwei Teile (I. „Das Prinzip der Philosophie", II. „Die Organisation der Philosophie") und bildet nicht nur ein Programm für die Zukunft, sondern auch eine gänzlich ausgeführte Encyklopädie der einzelnen philosophischen Disziplinen, die sowohl die theoretischen (Metaphysik, Ästhetik u. s. w.), als auch die praktischen Zweige der Philosophie (die Lehre vom Wohl, vom Recht, von der Sittlichkeit und Weisheit) umfassen. Eine tiefeindringende, zugleich jedoch sehr geistvolle und fesselnde Arbeit ist die Monographie „Über das Gesetz der Persönlichkeit" (1862). Dieses Gesetz wird in dem Urzusammenhang des Sittengesetzes und des Naturgesetzes gefunden und in der Stufenfolge der physischen, sittlichen, juridischen und vollendeten Persönlichkeit nachgewiesen. In den spätern Jahren seines Lebens hat sich Schmid vielfach an der altkatholischen Reformbewegung beteiligt. Seine hierher gehörigen Schriften hat später Lutterbeck: „Über die religiöse Aufgabe der Deutschen" (in „Bilder aus der katholischen Reformbewegung" Bd. I 1875) herausgegeben. Schmid starb zn Gießen im Dezember 1869, von allen, die ihm näher standen, geliebt und verehrt.

Wir halten die Bestrebungen des Altkatholizismus für aussichtslos, weil sie eine Halbheit sind und unvereinbare Gegensätze vermitteln wollen. Nichtsdestoweniger glauben wir doch, daß seine Tendenzen sowohl als die Träger derselben, wenn sie so bedeutende Persönlichkeiten sind wie Leopold Schmid, Döllinger, Michaelis, Reinkens, Friedrich, Huber u. a. waren, mehr allgemeinere Beachtung verdienten, als sie bisher gefunden haben.

Als einen jüngeren Philosophen, der ein ebenso selbständiger Denker als fruchtbarer Schriftsteller ist, müssen wir Maximilian Droßbach bezeichnen. Dieser sucht die Leibnitzsche Monadologie mit

der neuern Erkenntnistheorie einerseits und der modernen Naturforschung andererseits zu vermitteln und hat diesen Gesichtspunkt in einer großen Anzahl von Schriften entwickelt: „Die individuelle Unsterblichkeit“ (1853); „Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung mit den Forderungen des menschlichen Gemüts“ (1858); „Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung“ (1865); „Die Genesis des Bewußtseins nach atomistischen Prinzipien“ (1866); „Über Erkenntnis“ (1869); „Über die verschiedenen Grade der Intelligenz in der Natur“ (1873); „Über Kraft und Bewegung“ (1876); „Über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie“ (1881). Außerdem möchte hier noch eine sehr bemerkenswerte Abhandlung zu erwähnen sein, welche Droßbach in den philosophischen Monatsheften (Bd. XI, Heft 9–10) veröffentlicht hat: „Untersuchung über die Wahrnehmbarkeit der Erscheinungen und die Unwahrnehmbarkeit der Wesen“.

Eine metaphysische und erkenntnistheoretische Grundlegung seines Monadismus versucht Droßbach in seiner oben erwähnten Schrift „Über Erkenntnis“. Ähnlich wie Ueberweg macht er Front gegen Kant und insbesondere gegen die modernen Neukantianer, indem er die Beschränkung des menschlichen Erkennens auf bloße Erscheinungen und die ganze Lehre von der Bedingtheit desselben verwirft. Er möchte das unnatürliche Mißtrauen in unsere Erkenntnisfähigkeit, das Kant geweckt und groß gezogen hat, wieder in Vertrauen und Selbstgefühl verwandeln: „Die Form des Selbstgefühls,“ sagt Droßbach, „hat notwendig auf die Art, in welcher der Forscher zu Werke geht, einen großen Einfluß, und es kann unmöglich bestritten werden, daß, wer sich für abhängig hält, einen andern Weg einschlagen und zu einem andern Resultate gelangen wird, als derjenige, welcher sich des Höchsten nicht zu gering achtet.“

Dementsprechend geht auch Droßbach, ohne sich durch erkenntnistheoretische Zweifel und Bedenken stören zu lassen, resolut an die Probleme heran, die er im Sinne eines monadistischen Sensualismus zu lösen unternimmt.

Was ist eine Erscheinung im metaphysischen Sinne? Nicht die Ursachen, also die Objekte des Wahrnehmens, sondern die Folgen und die Produkte desselben. Das Kausalitätsverhältnis besteht nur zwischen uns und den Erscheinungen, aber nicht zwischen uns, d. h. dem Wahrnehmenden selbst. Aber auch keine Erscheinung ist Wirkung einer andern, weil keine Ursache ist; es kann daher zwischen den Erscheinungen keine Wechselwirkung stattfinden: sie können sich nicht wie Subjekt zu Objekt verhalten, d. h. sie können weder wahrnehmen noch wirken.

Das wahrnehmende Subjekt kann als Bedingung der Erscheinung nicht selbst Erscheinung sein, d. h. weder Form, noch Farbe, noch Schwere, noch Geruch, Härte und dergl. besitzen: es kann also empirisch (etwa durch eine ins Unendliche verfeinerte mikroskopische Anatomie des Gehirns) beobachtet und erkannt werden. Aber das Subjekt, d. h. das Ich kann, da es Bedingung der Begriffswelt ist, auch nicht Begriff sein. Da es also weder Erscheinung noch Begriff ist, so kann es auch nicht durch Teilung und Zusammensetzung von Erscheinungen oder durch Analyse und Synthese von Begriffen gefunden werden.

Aber was nehmen wir wahr? Nicht die Erscheinung; denn diese ist das Produkt unseres wahrnehmenden Akts, sie ist bewirkt, also selbst wirkungslos, daher auch nicht wahrnehmbar, da nur das, was auf uns wirkt, wahrgenommen werden kann. Was wir also wahrnehmen ist das Wesen der Dinge. „Der für unwahrnehmbar gehaltene objektive Grund der Erscheinungswelt liegt offen vor uns, und wir haben uns zum Bewußtsein zu bringen, daß wir ihn wahrnehmen — mit dem Dogma von der Wahrnehmbarkeit des Materiellen fällt notwendig auch das von der Unwahrnehmbarkeit des Immateriellen."

Raum, Zeit und Kraft sind nicht Begriffe, sondern nur Zeichen für unsere sinnlichen Empfindungen. Die Naturwissenschaft, welche diese Körperdinge für das Wirkliche hält, hat sich von diesem Vorurteil zu befreien und muß lernen, den Schein, d. h. diese scheinbare Wirklichkeit von der wirklichen Wirklichkeit zu unterscheiden. Dann wird sie auch allmählich die Sicherheit und den stetigen Fortschritt der Mathematik zeigen. „Das Wahre im Dogmatismus ist: daß wir das Wirkliche wahrnehmen, das Falsche: daß die Erscheinungen das Wirkliche seien. Das Wahre im Kritizismus ist, daß die Erscheinungen nur subjektive Vorstellungen sind, das Falsche: daß die wirklichen Dinge wahrnehmbar seien. Indem die Naturwissenschaft das Wahre beider Systeme in sich vereinigt und das Falsche derselben erkennt, legt sie den Grund zu einem neuen System, welches sich über diese beiden erhebt, und sie ist dann nicht mehr Wissenschaft von den Erscheinungen, sondern vom Wirklichen, vom Absoluten."

Der zweite und folgende Teil der Droßbachschen Schrift will nun die Konsequenzen aus diesen Prämissen ziehen, und zwar metaphysisch, ethisch und religionsphilosophisch.

Alle Wesen sind unendlich: denn da ein wahrhaftes Wesen sich nur vorstellen lasse als keines andern zu seiner Existenz bedürftig, sei kein endliches Wesen als selbständig, also überhaupt als kein wahr-

haftes Wesen anzuerkennen. Ist aber die Vielheit der Wesen nicht in Widerspruch mit ihrer Unendlichkeit? Nein! „Weil das unendliche Wesen," antwortet Droßbach, „die andern in sich einschließen kann, darum sind viele möglich: dagegen ist eine Vielheit endlicher Wesen unmöglich, weil sie sich ausschließen müßten und dasjenige kein Wesen ist, was die andern ausschließt."

Diese unendlichen Wesen stehen nun in einem Wechselverhältnis: aber sie stehen nicht außer- und neben einander, sondern ineinander. Wären die Dinge endlich und begrenzt, so könnten sie keine Wirksamkeit auf einander ausüben. „Es ist nur eine Vielheit schrankenloser Wesen denkbar im Gegensatz zu der Vielheit endlicher, die nicht denkbar ist" ..... „Behauptet man, daß es nur ein endliches Wesen giebt, so sind wir selbst unmöglich; aber daß ein unmögliches Wesen zu dieser Einsicht komme, ist ebenso unmöglich" ..... „Zwischen begrenzten Dingen ist Zusammenhang unmöglich. Was in Zusammenhang steht, muß schrankenlos sein; und nur Schrankenloses kann im Zusammenhange stehen" .....

Aber nach Droßbach ist jedes Wesen eine Welt für sich und doch beziehen alle diese unendlichen Welten sich auf einander, ohne von ihrer Unendlichkeit etwas einzubüßen: „Jedes Wesen ist eins und alles zugleich — als eins in allem — als eins mit nichts in Beziehung — in Beziehung stehend und selbständig zugleich." Der gesamte Weltprozeß befindet sich in dem Wesen, nicht umgekehrt das Wesen in ihm: „So ist jedes Wesen, alles bewegend und bedingend, selbst unbewegt, unbedingt, ursprünglich sich selbst genug, schlechthin vollkommen, mit einem Worte: ein ideales Wesen".

Die Wechselbeziehung dieser unendlichen, idealen Wesen macht den Weltprozeß aus: er ist die unendliche Summe der subjektiven Zustände dieser Wesen. Das Ziel des Weltprozesses ist die Entfaltung des inneren Wesens der Dinge und deshalb in allem gleich; aber die Formen, unter denen diese Entfaltung vor sich geht, sind unendlich verschieden.

Wir führen diese metaphysischen Deduktionen nicht weiter aus und bemerken nur, daß die Ethik Droßbachs den Grundvoraussetzungen seiner Metaphysik entspricht. Der große Zug der letztern: die Unendlichkeit, Bedingungslosigkeit, Unerschöpflichkeit der Wesen teilt sich auch seiner Morallehre mit. Es ist ein kräftiger Optimismus, den er in allen Fragen der praktischen Philosophie vertritt. Droßbach verteidigt auch, gerade von seinem monadologisch-individualistischen Standpunkte aus, die Unsterblichkeit der einzelnen Seele.

Droßbachs Individualismus steht im schneidendsten Gegensatz sowohl zu dem materialistischen Monismus, als auch zu den verschiedenen Formen des spekulativen Pantheismus. Wie er selbst aber von seiner Weltanschauung das Wachsen des „Gefühls der eignen Selbständigkeit, der Absolutheit des Individuums" erhofft, so liegt allerdings auch ein Stück eines gesunden, thatkräftigen Egoismus darin, der dadurch, daß er sich in den Dienst eines hoffnungsfreudigen Idealismus stellt, schließlich für die Glücksförderung des Ganzen fruchtbringend wird.

Eine seiner letzten Schriften ist die oben schon erwähnte: „Über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie". Wir betonen gerade dieses Werk, weil es die gesamte Weltanschauung Droßbachs noch einmal und zwar mit Rücksicht auf die wichtigsten Probleme der modernen Erkenntnislehre, Naturphilosophie und Ethik noch einmal zusammenfaßt. Wir verweisen hier noch besonders auf das einleitende Kapitel „Erscheinungserfahrung und Wirklichkeitserfahrung" und auf Kapitel VI und VII: „Das Verhalten der Vielen zu einander" und das „Stufenreich der Wesen". Am Schluß dieses VII. Kapitels heißt es: „Das Stufenreich zielt auf eine höchste Stufe, die durch keine höhere überboten werden kann, auf ein Wesen, welches in der vollkommensten Verbindung mit allen andern steht, welches in vollkommenster Form auf die andern wirkt und die Wirkungen der andern aufnimmt, welches seine Kraft am vollkommensten entfaltet, welches die höchste Macht und Intelligenz besitzt. Dieses höchste Wesen nennt man Gott und versteht darunter in der Regel ein überweltliches Wesen. Das Stufenreich führt jedoch zu einem Gott innerhalb der Welt der Wesen; denn wie es keinen Sprung zwischen dem Anorganischen und Organischen, zwischen Pflanze und Tier, und Tier und Mensch giebt, so kann es auch keine Lücke zwischen dem Menschen und diesem Gotte geben. Wenn alle Wesen verwandt sind, so muß auch der Mensch mit Gott, so müssen alle Wesen mit Gott verwandt sein, wenn alle Wesen in Zusammenhang stehen, so muß auch Gott mit ihnen und sie mit Gott in Zusammenhang sein" .....

Auf einem wesentlich verwandten, weil auch Leibnitzschen Standpunkte steht Joseph Durdik („Leibniz und Newton", 1869; Psychologie, 1872). Dagegen geht der geistvolle, vor kurzem verstorbene, auch als Ästhetiker und Altertumsforscher hochgeschätzte Otto Friedrich Gruppe, dessen philosophische Schriften allerdings einer früheren Periode angehören, sogar bis auf Bacon von Verulam zurück, dessen empirische Forschungsprinzipien er, allerdings mit angemessenen, durch

den Fortschritt der Wissenschaft gebotenen Modifikationen auch noch für unsere Zeit empfiehlt. Auch der gelehrte und scharfsinnige Logiker Reinhold Hoppe in Berlin („Die gesamte Logik. Vom Standpunkte der Naturwissenschaften", 1868) möchte, in Bezug auf Prinzip und Methode, der gesamten positiven Forschung der Gegenwart Lord Bacon zum Vorbild nehmen.

Einen mehr poetischen und phantasievollen als klar durchsichtigen und streng wissenschaftlich durchgeführten Realismus oder vielmehr Naturalismus mit ausgesprochen edler und humanistischer Tendenz hat Carl Christian Planck aufgestellt. Planck, welcher (geb. 1819, längere Zeit Privatdozent in Tübingen, gest. 7. Juni 1880 zu Maulbronn) jedenfalls der von uns noch behandelten Periode angehört, hatte ursprünglich Beziehungen zur Hegelschen Philosophie, trat aber dann sehr bald mit dem Anspruch auf, eine neue, von allen bisherigen Systemen abweichende Weltanschauung zu begründen. In Überweg-Heinzes Grundriß werden Plancks metaphysische Grundgedanken in folgender Weise zusammengefaßt: „In einander wirkende Konzentrierung, innerlich zentrale Gesamtthätigkeit ist die Grundform aller Erscheinung, welche schon vor allem individuellen Sein das All zusammenfaßt zu selbstlos universeller Einheit im glühend warmen und lichten Zentrum, und die weiterhin im organischen Leben als individuell begrenzte selbständige Zentrumsform wirkt und sich endlich in neuer Weise wieder erhebt als innerlich universelle Einheit in der freien Klarheit des erkennenden Geistes und seiner selbstlos sittlichen Ordnung. Das echt religiöse Bewußtsein besteht in der Erkenntnis der reinen Natur. Gerade in der ursprünglich vollen und reinen Naturbedingtheit, in der rein selbstlosen innerlichen Einheit der Teile mit dem Ganzen muß auch der Grund des vollendeten freien Gegenbildes, des selbstlos sittlichen und geistig universellen Zweckes erkannt werden. Es handelt sich dabei um die volle Einordnung des eignen Ichs in die reinen Naturbedingungen alles Lebens, im Gegensatz zu der idealistischen Losreißung von denselben, die sich in dem Glauben an die Unsterblichkeit ausspricht."

Plancks Hauptwerk ist: „Die Weltalter", dessen erster Teil das „System des reinen Realismus" (1850) und dessen zweiter Teil „Das Reich des Idealismus" (1851) umfaßt. Seine spätern Schriften, in denen die Grundideeen seines Naturalismus zum teil in sehr breiter, obwohl nicht immer klarer Weise weiter nach der logisch-erkenntnistheoretischen, naturphilosophischen und anthropologisch-psychologischen Seite hin ausgeführt worden, sind: „Grundlinien einer

Wissenschaft der Natur" (1864); „Seele und Geist" (1871); „Grundriß der Logik" (1873); „Anthropologie und Psychologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage" (1874); „Logisches Kausalgesetz und natürliche Zweckmäßigkeit" (1877). Karl Köstlin hat aus Plancks Nachlaß publiziert: „Testament eines Deutschen" (Tübingen 1881).

In den „Weltaltern" bezeichnet Planck seine Philosophie als die Fortsetzung und Weiterbildung der Weltanschauung seines Freundes und Tübinger Kollegen Jacob Friedrich Reiff, der in seinen ersten Schriften noch Hegel anhängt, während er sich später in bezug auf seinen radikalen ethischen Idealismus mehr dem Standpunkt des ältern Fichte nähert; (so z. B. im „System der Willensbestimmungen"). Aber weder Reiff noch Planck haben mit ihren Versuchen zu neuen philosophischen Systembildungen viel Erfolg gehabt. Dasselbe gilt von Emanuel Schärer und Julius Richer, dasselbe auch von dem Leibnizianer Michael Petöcz und dem Lockeianer Heinrich Vogel, deren Schriften jetzt schon fast vergessen sind.

Eine weit größere Bedeutung beansprucht (jedenfalls ist er weniger vergessen, als die genannten) Friedrich Rohmer, dessen metaphysisch-religionsphilosophische Schriften („Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten", 1856; „Gott und seine Schöpfung", 1857; „Der natürliche Weg des Menschen zu Gott", 1858) jetzt erst eine größere Beachtung zu erlangen scheinen, nachdem Bluntschli, der in der Schweiz zu seinen Anhängern gehört hatte, auf ihn hingewiesen hatte. Rohmers physiologische Staatstheorie ist jedenfalls einer der interessantesten nnd originellsten Versuche, in der Staatslehre den streng demokratischen und zugleich natürlich organischen Standpunkt zu verschmelzen.

Weit mehr unserer eigentlichen Gegenwart gehören eine Reihe von Denkern an, von denen man Systembildungen auf neuen Grundlagen nicht zu erwarten hat, welche aber doch für die philosophische Bewegung unserer Zeit insofern eine außerordentlich große Bedeutung haben, als sie zwar nur Rekonstruktionsversuche anstellen, hierbei jedoch an keinen Geringern als an Immanuel Kant anknüpfen. Schon um die Mitte dieses Jahrhunderts war von verschiedenen, ja entgegengesetzten Seiten (z. B. von Weiße in Leipzig und Gruppe in Berlin) die Ermahnung ergangen, die deutsche Philosophie müsse sich an Kant wieder zu „orientieren" suchen. Und in der That war durch die unaufhaltsame Auflösung der alten spekulativen Systeme einerseits und das Wachstum und den Aufschwung der Erfahrungswissenschaften andererseits das Bedürfnis sehr lebendig geworden, aus der Sackgasse, in welche die Philosophie geraten war, wieder herauszukommen und

an den Ausgangspunkt der Philosophie des Jahrhunderts wieder zurückzugehen. Doch wußte man nicht recht, in welchem Sinne man an Kant anknüpfen solle. Da sprach Eduard Zeller das erlösende Wort: „Zurück zu Kant". In der Antrittsrede, mit welcher er im Wintersemester 1862 seine philosophischen Vorlesungen zu Heidelberg eröffnete, sprach er „die Bedeutung und die Aufgabe der Erkenntnistheorie" (später in erweiterter Form aufgenommen in „Vorträge und Abhandlungen", II. Sammlung, Leipzig 1877) aus. Der ehemalige Hegelianer und berühmte Historiker wünscht eine Wiederaufnahme der erkenntnistheoretischen Untersuchungen, ja stellt dies geradezu als die philosophische Aufgabe der Zeit hin. Die Fragen und Probleme der Kantischen Erkenntniskritik müssen wieder von neuem in Angriff genommen werden; aber freilich müssen wir uns hierbei, durch die fortgeschrittenen wissenschaftlichen Erfahrungen belehrt, vor den Fehlern Kants in Acht nehmen. Einer dieser Grundfehler Kants sei aber seine Lehre von der Unerkennbarkeit des Wesens der Dinge. Dem gegenüber stellt er den Satz auf, daß, obgleich wir die Außenwelt unter den subjektiven Formen unseres Geistes auffassen, wir sie doch so auffassen, wie sie an sich ist. Das war nun freilich ein ganz empirischer Realismus, der aber doch die Forderung in sich schloß, diese „subjektiven Bedingungen" nun einer abermaligen Prüfung und zwar auf der Grundlage der modernen physiologischen und psychologischen Erfahrungen zu unterwerfen. Damit war nun das Programm der neuesten deutschen Erkenntnistheoretik gegeben.

Wir wollen davon schweigen, daß Zeller von seinen ehemaligen Hegelschen Genossen wegen dieses Abfalls heftig angegriffen wurde. So schrieb der allezeit kampfbereite Michelet gegen ihn: „Hegel und der Empirismus. Zur Beurteilung einer Rede Zellers". Aber die philosophische und wissenschaftliche Bewegung der Zeit ging über diesen Zwischenfall hinweg. Sehr bald hatte eine ganze Anzahl zumal jüngerer Denker, welche sich zum teil auch aus Naturforschern rekrutierten, dem Rufe Zellers Folge geleistet und sich dem erneuten Studium Kants hingegeben. Man kann daher die Neukantische Schule in Deutschland von diesem Zeitpunkte ab datieren. Wir haben einen großen Teil der hierhergehörigen Forscher im Verlaufe unseres Werkes bereits genannt. Doch mögen die bekanntesten unter ihnen hier noch einmal erwähnt werden.

Wenn man von dem jüngern Ernst Reinhold (1793—1856) absieht, der allerdings schon vor Zellers Rede in seinen Schriften („Logik und allgemeine Denkformenlehre", „Theorie des menschlichen

Erkenntnisvermögens", „Lehrbuch der Psychologie" u. s. w.) seinen Standpunkt als solchen präzisierte, der etwa zwischen Kant und seinem Vater (dem ältern Reinhold) mitten innen liege, dürften folgende als die bedeutendsten Neukantianer zu bezeichnen sein: Otto Liebmann in Jena („Kant und die Epigonen", 1865; „Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens", 1866; „Zur Analysis der Wirklichkeit", 1876 u. s. w.), Jürgen Bona Meyer in Bonn („Kants Psychologie", 1870 u. s. w.) Stadler („Kants Theologie", 1874), J. H. Witte („Beiträge zum Verständnis Kants" u. s. w.), Laas („Kants Analogien der Erfahrung" u. s. w.), Hermann Cohen in Marburg („Kants Theorie der Erfahrung", 1871, „Kants Begründung der Ethik" u. s. w.), Arnoldt („Kants Ideeen vom höchsten Gut", „Kants transzendentale Idealität von Raum und Zeit", 1874 u. s. w.), Paulsen („Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie", 1885 u. s. w.), Wilhelm Tobias („Grenzen der Philosophie", 1875), Albrecht Krause („Die Gesetze des menschlichen Herzens", 1876), Alois Riehl („Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft", 2 Bde., 1876), Wilhelm Schuppe in Greifswald („Erkenntnistheoretische Logik", 1878 u. s. w.), Hölder („Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie", 1874), Fritz Schultze in Dresden („Philosophie der Naturwissenschaften, 2 Bde., 1881—82), Heinrich Romundt in Hamburg („Antäus, neuer Aufbau der Lehre Kants"), Gideon Spicker („Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie", 1874), Kurd Laßwitz („Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit", 1880) u. s. w.

Zum teil über die Grenzen der reinen Erkenntnistheoretik schon hinausgehend sucht Julius Bergmann in Marburg („Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins", 1870, „Zur Beurteilung des Kritizismus", 1875, „Allgemeine Logik", 2 Bde., 1879 u. s. w.) einen reinen Intellektualismus zu begründen; ebenso wie der leider früh verstorbene Carl Göring, Professor in Leipzig („System der kritischen Philosophie", 2 Teile, 1874—75) nur in sehr bedingter Weise der Kantischen Schule zugezählt werden kann. Auch Freiherr von Reichlin-Meldegg (der, früher katholischer Laienpriester, später ein Bewunderer Kants wurde und als Professor in Heidelberg starb) kann nach dem Inhalt seiner Schriften („System der Logik nebst Einleitung in die Philosophie", 1870 u. s. w.) kaum noch als dem Neukantianismus zugehörig betrachtet werden.

Julius Duboc (geb. zu Hamburg, 10. Oktober 1829, lebt als Privatgelehrter zu Dresden) hat sich eingehend mit ethischen Fragen

beschäftigt und schriftstellerisch vielfach und wirksam in den Pessimismus-Streit der Gegenwart eingegriffen. Duboc lehnt sich an Ludwig Feuerbach an und vertritt in seinen Schriften eine Art von evolutionistischem Optimismus, dessen Fahne er in dem alles übertäubenden pessimistischen Lärm unserer Zeit kühn hochhält. Seine Hauptwerke sind: „Die Psychologie der Liebe" (1871); „Das Leben ohne Gott" (1875); „Der Optimismus als Weltanschauung" (1881) und „Die Tragik vom Standpunkte des Optimismus". Die letztgenannte Schrift sucht in sehr anziehender Weise die wichtigsten ästhetisch-dramaturgischen Probleme, insbesondere die Frage über das Wesen und den Begriff des Tragischen durch die kritische Analyse einer Reihe dramatischer Dichtungen im Sinne der optimistischen Weltanschauung zu lösen. Julius Duboc gehört zu den wenigen deutschen Essayisten unserer Zeit, welche philosophische, ästhetische und literarische Fragen in gründlicher und doch fesselnder Weise zu behandeln wissen. Seine hierher gehörenden Aufsätze hat er gesammelt in „Gegen den Strom" (1877) und „Plaudereien und Mehr" (1885). Eine beachtenswerte Abhandlung hat er über „Kant und der Eudämonismus" in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie" veröffentlicht (Bd. 14).

Von den oben genannten Werken Dubocs ist es nun wesentlich sein „Optimismus als Weltanschauung", welches für seine metaphysischen und ethischen Prinzipien als grundlegend erachtet werden muß. Der Verfasser behandelt den Inhalt seines Werkes in vier Abschnitten: I. Die Erschütterung des Jenseits; II. Der Sinn des Seins im Optimismus; III. Die Preisgebung des Individuums im Weltprozeß; IV. Der Optimismus und das Gewissen. Wie schon oben angedeutet, kann man das System Dubocs (wenn man diesen Ausdruck für eine mehr skizzenhaft angedeutete als bis in alle Teile der Wissenschaft durchgeführte Anschauung gebrauchen will) einen evolutionistischen Optimismus nennen, d. h. eine auf der metaphysischen Basis einer kosmischen Entwickelungslehre aufgebaute eudämonistische Ethik. Von der Thatsache ausgehend, daß die realistische Entwickelung des Zeitalters in Wissenschaft, Kunst und Leben eine „Erschütterung des Jenseits" im Bewußtsein vollzogen hat, möchte Duboc aus diesen Trümmern des mit Fug und Recht zerstörten spiritualistischen Glaubensgebiets das retten, was er das ästhetische Moment desselben nennt. Mit anderen Worten: er möchte die innerlich sich vollziehende Zersetzung der positiven Religionen gelten lassen, aber das Hehre und Erhebende, welches in dem Gefühle des Zusammen-

hangs des Einzelnen mit dem Unendlichen liegt, in seine neue religiöse Welt hinüberleiten. Wesentlich hindernd tritt einer solchen Erhebung der Pessimismus entgegen, und so ist es denn Aufgabe des zweiten Abschnittes, denselben durch den Nachweis zu widerlegen, daß aus einer wahrhaft kosmischen Anschauung der Dinge sich nur der Optimismus ergeben könne. Damit will Duboc aber weder das Vorhandensein des Weltübels, noch die Not und Pein des Menschenlebens leugnen, wie er denn auch im dritten Abschnitt „Die Preisgebung des Individuums" diese Rechtlosigkeit der Einzelexistenz gegenüber dem Weltganzen in kräftigen Farben malt. Aber Duboc zieht daraus für das sittlich-religiöse Verhalten andere Konsequenzen als der Pessimismus, was im letzten Abschnitte geschieht, wo er den religiösen Optimismus nach seiner praktischen Bedeutung und Tragweite untersucht.

Duboc ist scheinbar und nach seinem eigenen Geständnis Atheist, insofern er vielfach gegen die positiven Konfessionen zu Felde zieht, aber sein ganzes Buch ist von einer tiefen religiösen Tendenz durchzogen, wie er ja auch überall das „Mysterium" betont und auf den geheimnisvollen Zusammenhang mit dem Weltganzen und das für das empfindende und denkende Individuum aus dem Bewußtsein dieses innern Zusammenhangs resultierende Gefühl hinweist. Dieses Gefühl müsse mehr kultiviert, verfeinert und veredelt werden, unsere ganzen ethischen und ästhetischen Empfindungen müssen hiervon durchdrungen werden: dies ist Dubocs Religion der Zukunft.

Einen maßvollen optimistischen Standpunkt nimmt Edmund Pfleiderer (geb. 12. Oktober 1842, wirkt als Professor der Philosophie in Tübingen) in seiner Schrift „Der moderne Pessimismus" ein. Er ist weit entfernt, dem Pessimismus jede Berechtigung abzusprechen. Eine Weltanschauung, die so vielfach und in so mannigfaltigen Formen in der Philosophie, Dichtung und Religion im Verlaufe der Geschichte der Menschheit auftritt, muß innere Gründe für sich haben. Auch sachlich möchte Pfleiderer denjenigen, welche ein Überwiegen des Weltübels und des Schmerzes gegenüber dem Weltguten und der Lust behaupten, mancherlei Konzession machen. Nichtsdestoweniger hält er aber doch den ethischen Eudämonismus, als den Standpunkt des wahrhaft sittlichen Lebens, für den einzig berechtigten. Nur derjenige Eudämonismus sei verwerflich, der die Reflexion auf die Befriedigungsseite des Handelns richtet und das Gute nur thut, weil es direkt oder indirekt Lust gewährt. Pfleiderer untersucht nun das Wesen dieses sittlichen Eudämonismus, der in der Hingebung für die großen und schönen Ziele des Menschenlebens besteht, ohne

sich darum zu kümmern, ob hierbei für den sittlich Handelnden mehr oder weniger Lustempfindung resultiert. Hierbei ist es wesentlich die Wirksamkeit des Einzelnen für das Ganze im demokratisch-humanitären Sinne, welche von Pfleiderer als eine Hauptquelle der innern Befriedigung bezeichnet wird. „Sind wir alsdann glücklich"? fragt Pfleiderer. „Jeder, der will, kann es zum (innern) Frieden bringen, welches ethische Gefühl doch zweifellos über dem Nullpunkt des Empfindens steht und nicht blos mit Vorwurfslosigkeit identisch ist. Jeder kann dies und nicht erst als „Greis mit Silberhaaren"; denn es ist ja doch seltsam, die Zeit des Jammers und die der Erlösung in so exaltierter Abstraktheit auseinander zu reißen, statt beide wesentlich und frühzeitig ineinander zu verflechten, wobei ich natürlich ein verschiedenes Mischungsverhältnis zu verschiedenen Zeiten nicht leugne. Wenn aber die Jugendzeit glücklich ist mit ihren hochgespannten Idealen, so mag in ihrem mildern Nachglanz das reife Alter mit seiner nüchternen, aber sittlich gediegenen Wirklichkeit befriedigt sein."

Und die Schlußfrage: „Was ist des Menschen Lebenszweck" beantwortet Pfleiderer mit einem Hinweis auf seine moralische Bestimmung, der die Welt nach Fichtes großem Worte „nur das Material unserer Pflichtübung", die Stätte und die Gelegenheit zur sittlichen That sei. Jene Frage hat also zur Antwort: „Sittlichkeit, Ausbildung und Reife des Charakters". Damit, fügt Pfleiderer hinzu, ist aber eudämonologisch eo ipso Frieden verbunden als ein Lohn, wenn man will, der jederzeit unmittelbar nach der Arbeit ausbezahlt wird, oder weniger mißdeutbar: in immanenter Unfehlbarkeit hat das Gute jederzeit seinen Empfindungsreflex; die Folge liegt mit Recht auf dem gleichen geistigen Gebiete wie die Ursache." ..... „Aber nicht soll man sittlich sein, um des innern Friedens willen, wie etwa fromm, um den Himmel zu verdienen, um theologisch zu sprechen . . . . . Wir haben sittlich zu sein, weil wir sollen; hierin hat Kants Rigorismus vollkommen Recht. Alsdann, aber auch nur alsdann, fällt uns ungesucht, jedoch nie fehlend die sittliche Befriedigung zu" . . . . .

Pfleiderer hat diesen seinen sittlichen Optimismus" noch in einigen andern Schriften, wie „Die Idee eines goldenen Zeitalters" (1877) und „Zur Ehrenrettung des Eudämonismus" (1879) weiter begründet und ausgeführt.

Mehr oder minder ausgeführte Versuche zu selbständiger Systembildung haben noch versucht: Oberpfarrer H. Späth, der in seinem Werke „Welt und Gott", 1867, einen geläuterten Theismus vertritt.

Einer theistischen Weltanschauung neigt auch Friedrich Kirchner in Berlin zu („Hauptpunkte der Metaphysik", 1880, „Das Grundprinzip des Weltganzen", 1882 u. s. w.). Kirchner hat eine große Anzahl meist populär geschriebener Schriften ethischen, religionsphilosophischen und pädagogischen Inhalts, auch einige Monographien zur Geschichte der Philosophie (z. B. über Leibnitz) verfaßt. Einige Anerkennung hat auch neuerdings der monistische Pantheismus Adolf Steudels erlangt, der als Oberappellationsgerichtsrat a. D. im hochbetagten Alter starb („Philosophie im Umriß", 2 Teile in 4 Bänden, Stuttg. 1871—77). Richard Avenarius in Zürich, Herausgeber der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" strebt in seiner grundlegenden Schrift („Philosophie als Denken der Welt, gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes", 1876) nach einer „reinen Erfahrung", die nach Entfernung aller subjektiven Zuthaten der Erkenntnis nichts anderes ist als die Empfindung. Diese ist nun der Inhalt des objektiven Seins, während die Bewegung die Form desselben ist. Einen durchaus eigenartigen Standpunkt suchen Wilhelm Dilthey in Berlin („Die Philosophie der Geisteswissenschaften", 2 Bde., 1881—84) und Rudolf Eucken („Prolegomena zur Forschung über die Einheit des Geisteslebens" (1885) zu begründen. Auch J. Baumann, durch seine Polemik mit Wundt bekannt, hat eine Reihe von Schriften publiziert, in denen er besonders auf eine neue Grundlegung der Ethik ausgeht. Dann hat auch Friedrich von Bärenbach (eigentlich Baron Medvecky v. Medvec, Professor an der Universität zu Budapest) in seiner „Grundlegung der kritischen Philosophie" (Teil I., Leipzig 1879) und A. Spier („Denken und Wirklichkeit" 4 Bde. Leipzig 1873, 2. Auflage 1877) eigne Wege einzuschlagen versucht. Ausgehend vom Satze der Intentität gelangt Spier zu einer scharfsinnigen Theorie vom Sein, welche teils Elemente der Spinozistischen Substanzlehre enthält, teils aber auch an die Anschauung der Eleaten, insbesondere der Parmenides erinnert. Endlich wollen wir noch Robert Prölß in Dresden erwähnen, der außer einem „Katechismus der Ästhetik" (1878) eine grundlegende erkenntnistheoretische Untersuchung von durchaus selbständiger Haltung) „Der Ursprung der menschlichen Erkenntnis", Leipzig 1879) veröffentlicht hat.

Was nun diejenige philosophische Literatur der Gegenwart in Deutschland betrifft, welche sich auf die Fortbildung der einzelnen Zweige der Philosophie bezieht, so wäre hier in erster Linie die Logik zu nennen. Hier müßten wir eine große Anzahl Handbücher und Kompendien nennen, in denen die formale und die erkenntnistheoretische Logik bearbeitet vorliegt. Doch müßten wir bereits oben Genanntes

hier noch einmal wiederholen. Als einen hervorragenden Logiker müssen wir außerdem noch Sigwart in Tübingen bezeichnen.

Ähnlich verhält es sich auch mit der Psychologie, deren vielfache Bearbeitung meist bei den einzelnen Systemen erwähnt wurde. Fast jede philosophische Schule und fast jede besonders hervorgetretene Richtung hat auch eine große Anzahl Lehr- und Handbücher der Psychologie oder eine Reihe psychologischer Monographien aufzuweisen. Wir müßten also hier Namen wie Volkmann, Drobisch, Lazarus, Wundt, Horwicz, Brentano u. s. w. wiederholen.

Die Ästhetik hat neuerdings eine vielfache Bearbeitung gefunden. Wenn wir von den ältern Hegelianern (Vischer, Rosenkranz, Hotho, Theodor Mundt, Schasler u. s. w.) und den ältern Herbartianern (Robert Zimmermann, Adolf Zeising und Lazarus) hier absehen, so sind besonders aus der Krauseschen und Schopenhauerschen Schule vielfach ästhetische Publikationen zu erwähnen. So wurde aus dem Krauseschen Nachlaß ein „System der Ästhetik" (1882) und „Vorlesungen über Ästhetik" (1883) von Hohlfeld und Wünsche herausgegeben. Siebenlists „Schopenhauers Philosophie der Tragödie"(1880) ist ein höchst wertvoller Beitrag zur Ästhetik des Pessimismus. Auch von S. Byk, welcher früher schon ein philosophiegeschichtliches Werk „Die vorsokratische Philosophie der Griechen" (2 Bde. 1876–77) veröffentlicht hatte, erschien eine „Physiologie des Schönen" (1878), welche auf spekulativer Grundlage eine exakt gehaltene Entwickelung der ästhetischen Grundbegriffe darbietet. Karl Köstlin steht in seiner „Ästhetik" (1863—69) auf wesentlich Hegelschem Boden. Als ein bedeutendes Werk ist auch Conrad Hermanns, des auch als Geschichts- und Sprachphilosophen bekannten Leipziger Professors, „Ästhetik in ihrer Geschichte und als wissenschaftliches System" (1875) zu bezeichnen; während Moritz Carrieres ästhetische Werke („Ästhetik", 2. Aufl., 1873; „Das Wesen und die Formen der Poesie", 2. Aufl., 1881) nicht nur durch eine Fülle historischer Belege aus der Geschichte der Künste, sondern auch durch Schönheit und Schwung der Darstellung sich auszeichnen. Carrieres großes Werk „Die Kunst im Zusammenhang der Kulturentwickelung" (5 Bde., 1863—73) ist nicht nur eben sowohl eine Ästhetik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Poesie und Kunst, als eine Philosophie der Geschichte aus dem Gesichtspunkte der Ästhetik. Eine sehr reiche Ausbildung hat neuerdings die Geschichte der einzelnen Künste (für die Poesie z. B. in den „Poetiken") erfahren. Insbesondere ist die Ästhetik der Musik wesentlich durch die Richard

Wagnersche Richtung zwar angeregt, aber aus allgemeinerem Gesichtspunkte bearbeitet worden (z. B. von Engel, Hanslick, Ehrlich u. a.). Die Geschichte der Ästhetik haben Zimmermann, Lotze, Schasler und neuerdings Heinrich von Stein (1886) geschrieben.

Auch von der Ethik gilt das, was wir oben von der Logik und Psychologie bemerkt haben. Sie ist ein integrierender Teil der einzelnen Systeme und auch meist im systematischen Zusammenhange der ganzen Weltanschauungen bearbeitet worden. Einige der neuesten Ethiker, wie Rudolf Seydel („Ethik", 1874), ferner Hermann Steinthal („Allgemeine Ethik", 1885), Wilhelm Wundt („Ethik", 1886) u. a. haben diese Wissenschaft aber auch außerhalb eines allgemeinen Systems und gewissermaßen isoliert bearbeitet. Dagegen ist neuerdings die Geschichte der Ethik vielfach monographisch dargestellt worden, so z. B. von Walther in Königsberg, der sich nur auf die Geschichte der griechischen Ethik beschränkt, und Theobald Ziegler in Straßburg i. E., der eine allgemeine Geschichte der Ethik begonnen hat (Bd. I: „Die Geschichte der Ethik der Griechen und Römer"). Die Systeme der Ethik aus der Schleiermacherschen Schule, wie die von Franz Vorländer und Richard Rothe, u. A. gehören einer früheren Periode an.

In der Bearbeitung der philosophischen Rechts- und Staatslehre ist besonders die Hegelsche Schule sehr fruchtbar gewesen. Außer den ältern Arbeiten von Leopold von Henning, Eduard Gans und Hermann Hinrichs sind neuerdings auch noch die betreffenden Bearbeitungen der Rechtsphilosophie von Michelet (2 Bde., Berlin 1866), von Constantin Frantz („Die Naturlehre des Staates", 1870), Ferdinand Lassalle („Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie", 2 Bde., 1881) und von Adolf Lasson („Über die Natur des Rechts und des Staates"; „Prinzip und Zukunft des Völkerrechts" (1871), insbesondere aber: „System der Rechtsphilosophie", Berlin 1882) zu nennen. Auch die andern älteren Schulen wie die Krausesche (Herm. von Leonhardi und Heinrich Ahrens) und Herbartsche (Unterholzner, Geyer und Thilo) haben den rechtsphilosophischen Problemen ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Mehr den theokratisch-konservativen Rechtsprinzipien Julius Stahls huldigt u. A. Heinrich von Mühler, der frühere preußische Staatsminister, in seinen „Grundlinien einer Philosophie der Staats- und Rechtslehre" (Berlin 1873), während Eduard Zeller in seinen Vorlesungen über „Staat und Kirche" (Leipzig 1873) einen liberal-konstitutionellen Standpunkt vertritt. Von den neuesten Bearbeitungen dieses Gebiets nennen wir noch Wilhelm Schuppes „Grundzüge

der Ethik und Rechtsphilosophie" (Breslau 1882), welche sich, wie alle Arbeiten dieses bedeutenden Denkers, durch scharfe Begriffsfassung und logisch klare Entwickelung und Gliederung auszeichnen. Constantin Rößlers „System der Staatslehre" (Leipzig 1857) hält die Mitte inne zwischen der historischen und philosophischen Auffassung des Rechts.

Die Religionsphilosophie oder (wie sie in den älteren Systemen genannt wurde) die „spekulative Theologie" hat im Gegensatze gegen die erste Hälfte unseres Jahrhunderts aus leicht begreiflichen Gründen nur wenige Bearbeiter gefunden. Das geringe Interesse für religiöse und dogmatische Fragen, die Herrschaft der konfessionellen Orthodoxie, das Hervortreten der historisch-komparativen und der religionsgeschichtlichen Forschung haben mehr die Neuschöpfung einer sogenannten „Religionswissenschaft" als die Fortbildung der Religionsphilosophie begünstigt. Nichtsdestoweniger sind doch auch einige sehr namhafte Arbeiten neuerdings auf diesem Gebiete hervorgetreten, wie die von Ludwig Noack („Die Theologie als Religionsphilosophie in ihrem wissenschaftlichen Organismus", 1852), der allerdings seine philosophischen Standpunkte ungemein oft wechselte, J. W. Hanne („Die Idee der absoluten Persönlichkeit", 1861), Albert Peip („Religionsphilosophie", herausgegeben von Th. Hoppe 1879). Otto Pfleiderer in Berlin („Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte", 2. Aufl., 2 Bde., 1878), Wilhelm Rosenkrantz („Die Prinzipien der Theologie", München 1875), Adelbert Lipsius und Bernhard Pünjer in Jena u. a.

In bezug auf Publikationen, betreffend die „Philosophie der Geschichte", ist die Hegelsche Schule allen anderen voran. Wenn man von den älteren Bearbeitungen dieser Wissenschaft absieht, so haben in den letzten Dezennien folgende Hegelianer in diesem Gebiete sich hervorgethan: Carl Ludwig Michelet („Die Geschichte der Menschheit", 1860), Dörgens („Aristoteles oder über das Gesetz der Geschichte", 1873), Gustav Biedermann („Philosophie der Geschichte", 1883), Binde („Das Soll und Haben der Menschheit", 1880) u. s. w. Dagegen sucht der frühere Hegelianer Conrad Hermann, der auch Arbeiten im Gebiete der Logik, Sprachphilosophie und Ästhetik veröffentlicht hat, in der philosophischen Auffassung und Darstellung der Geschichte (Leipzig 1870) einen von der Hegelschen Schule unabhängigen Standpunkt zu gewinnen.

Zuletzt erübrigt uns nur noch an das Obige einige Bemerkungen über die philosophiegeschichtliche Literatur der Gegenwart zu knüpfen.

Unzweifelhaft haben diejenigen Recht, welche den wissenschaftlichen Geist dieses Jahrhunderts von einem bestimmten Gesichtspunkte aus und im Gegensatze des vorigen, des Jahrhunderts der Aufklärung, einen historischen genannt haben. Sehr viele Momente, sowohl wissenschaftliche als politische, haben zusammengewirkt, das Bestreben herbeizuführen, die Vergangenheit des Geistes der Menschheit im Bilde und als Produkt wissenschaftlicher Forschung wieder herzustellen. Von dieser Bewegung blieb auch die Philosophie nicht unberührt. Aber hier kamen noch zu jenen allgemeinen Gründen, welche den Blick der Gegenwart am liebsten nach rückwärts lenkten, und denen, weil sie im geistigen Charakter des Jahrhunderts liegen, keine Wissenschaft sich entziehen konnte, auch noch spezielle Motive hinzu, welche ein Überwiegen der historischen Forschung in der Philosophie über die Produktion in der Systembildung besonders begünstigten.

Nach dem unvergleichlichen Aufschwung, den die philosophische Spekulation in Deutschland in dem verhältnismäßig kurzen Zeitabschnitt vom Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft (1781) bis zu Hegels Tode (1831) genommen hatte, mußte naturgemäß eine Reaktion, ein Rückfall, eine Ermattung der Geister folgen, die allerdings nicht sofort, sondern erst um die Mitte des Jahrhunderts eintrat, nachdem auch noch die Resultatlosigkeit der politischen Bewegung allgemeine Entmutigung zur Folge hatte. Die Vernichtung der wissenschaftlichen und der politischen Ideale ging Hand in Hand oder bedingten sich doch gegenseitig. Nach solchen Katastrophen tritt auch bei Völkern eine Einkehr, eine innere Sammlung ein. Der Blick, der in der Gegenwart keine Befriedigung erlangt, wendet sich unwillkürlich in die Vergangenheit zurück. Solche Momente sind die Geburtsstunde großer historischer Leistungen gewesen . . . . . .

Hiermit hängt unmittelbar ein gewisser Alexandrinismus zusammen. Wir sind stolz auf unsere Vergangenheit und sind glücklich, sie darstellen zu können. Und welche Wissenschaft hat größeres Recht zu diesem Stolze, als die Philosophie, deren gewaltige Vergangenheit von manchen sogar als Ersatz für die fehlende Gegenwart angesehen wird! Ja es giebt Leute, welche meinen, die Philosophie als Wissenschaft bestehe überhaupt nur in der Geschichte ihrer wechselnden Systeme . . .

Dazu kommt noch ein drittes Moment. Wie jede Wissenschaft gern ihre eigene Geschichte schreibt, denn nur sie ist imstande, ihre wechselnden Schicksale zu verstehen, so scheint es natürlich, daß auch jedes zur Herrschaft gelangte System das Bedürfnis empfinden müsse, den gan-

zen historischen Verlauf der Philosophie von seinem Standpunkte aus zu schildern, da es sich selbst ja als die letzte Konsequenz dieser Entwickelung ansehen, also am meisten im stande sein wird, die Höhepunkte und die Senkungen dieses Entwickelungsganges zu beurteilen.

Was Wunder daher, daß die Hegelsche Philosophie, welche wie keine andere in unserem Jahrhundert mit jenem Anspruch auftrat, auch die meisten Historiker aus ihrer Mitte gebar. Und mag auch die Strenge, mit welcher Hegel selbst den Anspruch erhob, im Alleinbesitze der philosophischen Wahrheit zu sein, ihn als Historiker auf manche Einseitigkeiten geführt haben: so viel steht fest, daß, je kleinmütiger später die Schule in bezug auf die Alleinherrschaft wurde, desto mehr gaben diejenigen Geschichtsschreiber, welche dieser Schule angehörten, jene Einseitigkeiten auf und fügten sich allmählich denjenigen historiographischen Gesetzen und Regeln, denen sich keine historische Disziplin auf die Dauer entziehen kann. Damit schwand auch der feindliche Gegensatz, der früher zwischen Historikern Hegelscher Observanz und solchen anderer Richtungen obwaltete. Auch solche philosophische Geschichtsschreiber, welche von bestimmten religiösen Gesichtspunkten aus die Entwickelung der Systeme ansehen, dürfen heute als der Vergangenheit bereits angehörig betrachtet werden. Oder aber, wenn sie thatsächlich existieren, so können sie kaum auf allgemeine Beachtung Anspruch erheben, obwohl im einzelnen ihre Forschungsresultate ja recht wertvoll sein mögen. Jetzt kann durch das kluge Einlenken von allen Seiten her dieser Gegensatz als überwunden angesehen werden. Namen wie Heinrich Ritter und Adolf Trendelenburg, Prantl, Sigwart und Schwegler, Eduard Zeller, Kuno Fischer und Joh. Ed. Erdmann und noch manche andere, welche der Stolz und die Zierde der heutigen philosophischen Geschichtsschreibung in Deutschland sind, erinnern gar nicht mehr daran, daß sie dieser oder jener Schule angehören. Mit Eifer und Erfolg suchen manche von den jüngern Historikern wie Friedrich Ueberweg, Max Heinze, Wilhelm Windelband u. a. diesen Mustern nachzugehen.

Fast unübersehbar ist die Zahl derjenigen verdienstlichen Forscher, welche entweder einzelne Perioden oder auch nur die besondern Systeme oder endlich einzelne Fragen innerhalb der letzteren zum Gegenstande ihrer Untersuchung und Darstellung gemacht haben. Ja, wenn wir hier eine Eigentümlichkeit der gegenwärtigen historiographisch-philosophischen Bestrebungen in Deutschland konstatieren sollen, so ist es die, daß hier schon fast dies Platz greift, was man in der Theologie die „Dogmengeschichte“ nennt. Bei der immer mehr ins einzelne gehenden

Forschungsweise, welche die Entwickelungsgeschichte eines Prinzips, einer Hypothese, einer Ansicht oder gar eines bestimmten Terminus durch Jahrtausende hindurch verfolgt (wie solches Gelehrte, wie Gustav Teichmüller und Rudolf Eucken seit einiger Zeit betreiben), gelangen wir allmählich zu dem, was man eine Geschichte der philosophischen Probleme nennen kann, welche künftig bei entsprechender Ansammlung ihres Materials und strengerer Fassung ihrer Methode allmählich auf die allgemeine Geschichtsschreibung der Philosophie die heilsamste Rückwirkung ausüben könnte.

Diese Art der historischen Problemforschung würde dann den geraden Gegensatz zur sogenannten philosophisch-historischen Lexikographie (Krug, Noack, Kirchner) bilden, da die letztere keinen irgend welchen historiographischen, sondern höchstens nur einen didaktisch-pädagogischen Wert haben kann.

Epilog.

Wie von selbst drängt am Schlusse eines Buches, welches sich die Aufgabe gestellt hat, eine Übersicht über die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Deutschland zu geben, sich die Frage auf, wie sich nun die Verhältnisse in der Zukunft gestalten werden. Nicht jedem ist die Gabe der Prophetie verliehen, und so wollen wir auch nicht die Bahnen derjenigen betreten, welche am Schlusse ihrer historischen Darstellungen allerlei Betrachtungen über die philosophischen Aussichten der Zukunft anstellen. Hierbei pflegt auch von der Berechtigung oder Nichtberechtigung unserer Zeit zur philosophischen Systembildung die Rede zu sein, was an Savignys bekannten Ausspruch über den Beruf seiner Zeit zur Gesetzgebung erinnert. Aber wie der Grundgedanke in Savignys Schrift (1814) schon einige Dezennien später ad absurdum geführt wurde, so könnte es auch diesen philosophischen Propheten ergehen. Diese Frage jedoch halten wir überhaupt für müssig, aus dem Grunde, weil sie bereits im bejahenden Sinne entschieden ist. Auch unsere letzte Übersicht hat gelehrt, wieviel bedeutsame Ansätze und Keime zu weitern und künftigen Systembildungen bereits vorhanden sind. Aber jener Zweifel an der Berechtigung oder Nichtberechtigung unserer Zeit zu zusammenfassenden Weltanschauungen auf neuer Grundlage gilt eigentlich nicht dieser unserer

Gegenwart, sondern der Philosophie überhaupt. Die Zeit für große systematische Konstruktionen soll überhaupt vorüber sein. Das heißt aber doch nichts anderes als an die Hoheit des menschlichen Geistes und seinen unvertilgbaren „metaphysischen Bedürfnis" zweifeln. „Den Zusammenhang aller Dinge," sagt Bona Meyer ganz richtig, „kann man ohne einheitlichen Gesichtspunkt nicht erfassen. Niemand kann daher in der Philosophie etwas zu leisten hoffen, der nicht einen einheitlichen Gesichtspunkt der Betrachtung sich erworben hat. Schon das enge Band der Geistesvermögen, deren Gesetze die Philosophie zu untersuchen hat, bedingt es, daß auf ihrem Gebiete eine Teilung der Arbeit bis zur Isolierung der Einzelleistungen niemals möglich ist. Die Philosophie kann nur aus dem Vollen schöpfen; wem es nicht gelingt, eine philosophische Gesamtansicht zu erlangen, der kann auch im einzelnen auf dem Gebiete der Philosophie nur Dürftiges leisten. Der Einzelne hat diese Gesamtansicht freilich nicht von Geburt, er muß sie vielmehr mühsam erwerben; aber so lange er sie nicht besitzt, bleibt all sein Forschen nur unvollendete Vorarbeit. Kommt es nicht zur Vollendung, so bleibt auch sein Forschen nutzloses Stückwerk. Heut zu Tage kann ein Philosoph, der nicht bestrebt ist, ein System zu machen, ein kundiger Mann sein; ein Philosoph aber, der darauf verzichtet, ein System zu haben, ist sicherlich keiner. Ein Philosoph ohne System ist wie ein Auge ohne Sehkraft, wie ein ungeordnetes Baugerüst ohne Dach und Fach."

Anders freilich stellt sich die Sache, wenn die Frage aufgeworfen wird, ob innerhalb der Philosophie, welche neue Systeme sie in der Zukunft auch produzieren mag, nur eine Anzahl bestimmter Formen existieren, nach welchen sie ihre Versuche anstellen muß, zu einer einheitlichen Gesamtauffassung der Welt zu gelangen. Adolf Trendelenburg hat in einer bedeutsamen und tief gehenden Abhandlung seiner „Historischen Beiträge zur Philosophie" (Bd. III) diese Frage nicht nur bejaht, sondern auch noch bewiesen, daß das philosophische Denken über gewisse Prinzipien der Weltbetrachtung sich gar nicht erheben kann. Dies sind die bekannten historischen Formen des Dualismus, Materialismus, Idealismus, Skeptizismus, Kritizismus oder Empirismus, unter welche sich alle bisherigen Systeme der Philosophie subsumieren lassen. Bona Meyer („Philos. Zeitfr., Bonn 1874, S. 456 fg.) scheint allerdings dieser Anschauung Trendelenburgs mit einigen Modifikationen beizustimmen. Aber eine so große Autorität der berühmte Berliner Aristoteliker, dem der Verfasser dieses Buches, als dessen Schüler, dankbare Pietät bewahrt,

in historisch-philosophischen Fragen unzweifelhaft beanspruchen kann, so sehr will es uns doch scheinen, daß man durch Festsetzung einer bestimmten Anzahl solcher Weltauffassungsweisen doch der zukünftigen Forschung vorgreift und das Denken späterer Generationen gewissermaßen nötigt, in gebundener Marschroute zu gehen. Dieses widerspricht jedoch der unendlichen Zahl der möglichen Vorstellungen und Begriffskombinationen des menschlichen Geistes, also dem, was Hegel in gewissem Sinne seine „unendliche Freiheit" genannt hat.

Ist daher der Versuch Trendelenburgs (so tiefeindringend und gründlich er auch sein mag), die Gesamtheit aller möglichen Lösungsversuche des Welträtsels auf einige wenige sich stets wenn auch mit Modificationen wiederholende Grundformen zu reduzieren nicht wiederspruchsfrei, so folgt daraus, daß auch die etwaige Frage, welche von der bisher bekannten Formen ob der Idealismus, oder Realismus, der Materialismus oder Positivismus, der Dualismus oder Monismus zum endlichen Siege und zur allgemeinen Anerkennung gelangen werde, ganz unberechtigt ist. Aber sehen wir von der innern Berechtigung dieser ganzen Fragestellung überhaupt ab, so ist nicht zu leugnen, daß der größere oder geringere Erfolg der einen oder der andern Weltbetrachtungsweise von ihrer Beziehung zu dem allgemeinen wissenschaftlichen Charakter der betreffenden Zeit abhängen muß. Es hat Jahrhunderte gegeben und wird immer welche geben, deren geistige Eigenart idealistische und dualistische, andere wiederum, die positivistische und materialistische Lösungsversuche innerhalb der Philosophie begünstigen und fördern. Wenn wir indes diese innere notwendige Beziehung zwischen den allgemeinen Geiste einer Epoche und der in ihnen auftretenden Philosophien, als ein Resultat unserer heutigen historiologischen Auffassung ansehen (ohne daß wir die Gesetze dieser Beziehung schon kennen), so wollen wir damit zugleich die bloße Relativität des Wertes einer jeden der genannten Welterklärungsweisen constatieren. Philosophische Systeme werden daher auch künftig nicht für alle Ewigkeit gelten, und zwar grade aus dem Grunde, weil sie in der Zukunft mehr und mehr dahin streben müssen, der treue Ausdruck des wissenschaftlichen Gesamtgeistes einer bestimmten Epoche zu sein. Ist diese Erwägung geeignet, das Vertrauen in den absoluten Wert eines bestimmten Systems herabzumindern und einem gewissen Skepticismus Vorschub zu leisten, so fließt derselbe aus einem „Historicismus", dessen Schattenseiten wir allerdings nicht verkennen, der aber doch zu sehr in dem innersten Geiste unserer Zeit wurzelt, als daß grade der Historiker der Philosophie sich von ihr zu befreien vermöchte.